منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.

الإرادة والتأويل

تغلغل النيتشوية في الفكر العربي





جمال مفرج

الإرادة والتأويل

تغلغل النيتشوية
في الفكر العربي

الإرادة والتأويل

تغلغل النيتشوية في الفكر العربي

تأليف

جمال مفرج



الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الطبعة الأولى
1430هـ - 2009م

ردمك 978-9953-87-497-5

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com


الدار العربية للعلوم ـ ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. SAL

عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 786233 ـ 785108 ـ 785107 (1-961+)
ص.ب: 5574 ـ 13 شوران - بيروت 2050-1102 - لبنان
فاكس: 786230 (1-961+) - البريد الالكتروني: bachar@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

التنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس**، بيروت - هاتف 785107 (9611+)
الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت - هاتف 786233 (9611+)



إهـــداء

إلى أستاذي الدكتور الربيع ميمون

الفيلسوف الصادق الذي ألهم أجيالاً من أساتذة الفلسفة

المحتويات

مقدمة 9

القسم الأول:

نيتشه في مواجهة خصومه

1. الإغريق ومعنى التفلسف 11
2. حدود النقد الكانطي 31
3. الوجه الآخر لهيغل 51
4. الحس التاريخي في مواجهة العلوم التاريخية 65

القسم الثاني:

تأثير نيتشه على المفكرين العرب

1. نيتشه عند دعاة التقدم العرب 81
2. المنهج الجنيالوجي بين ترحيب المفكرين العرب ورفضهم 91
3. هشام شرابي تحت شجرة نيتشه 111

مُقــدِّمــة

يعد نيتشه أكثر الفلاسفة تأثيراً في عصرنا، فليس هناك فيلسوف اكتسب سمعته، أو بلغ في الفلسفة مكانة وتأثيراً يمكن مقارنتهما بما بلغه.

وبالفعل، فلقد خيم شبح نيتشه على كل التيارات الفلسفية المعاصرة، وسار وراءه الكثير من المعجبين بدءاً من هيدغر، ومروراً بماركوز، ووصولاً إلى فوكو. وبعد التجاهل الذي لقيه أثناء حياته، يعود عمل نيتشه اليوم أكثر قوة، من خلال جيل جديد من النقاد والفلاسفة الكبار.

ولم يقتصر تأثير نيتشه على الفكر الغربي فقط، بل امتد تأثيره إلى المفكرين العرب؛ فلقد استطاع نيتشه أن يجتذب إلى فلسفته الكثير من المتحمسين الذين عبروا عن مزاعم في "ميراث" عربي للنيتشوية.

ولقد اجتذب نيتشه المفكرين العرب بدعوته إلى السمو بالحياة، ومناهضة القيم التي لم تعد، في نظره، متفقة مع أحوال العالم الحاضر، فاندفعوا نحوه معلنين ثورتهم على التقاليد والانحطاط.

وهذا الكتاب يقدم تحليلاً للثورة على الانحطاط التي حمل لواءها نيتشه، وشرحاً لأسباب انتقال تلك الثورة إلى الفكر العربي، وإقحام نيتشه فيها.

والدراسات التي يشتمل عليها الكتاب، والتي هي في الأصل بحوث ومحاضرات، موزعة على قسمين: القسم الأول يعرض

حملة نيتشه على الفلاسفة المسؤولين، في نظره، على إشاعة قيم الانحطاط، وأبرزهم سقراط، وأفلاطون، وكانط، وهيغل. أما القسم الثاني فيعرض لتأثير نيتشه على المفكرين العرب الذين اتخذوه كرمز للتحرر، كما يعرض للرافضين لفلسفته والساخطين عليه. والله نسأل أن يهدينا إلى الحق.

المؤلف

القسم الأول
نيتشه في مواجهة خصومه

1
الإغريق ومعنى التفلسف

كتب (غادامير) Gadamer في كتابه "بداية الفلسفة" يعبر عن رأيه في كل ما كُتب عن ماضي الفلسفة قائلاً: "لقد تشرب موقفنا من الماضي بنيتشه، كما أنه خلف أثره على أعمالنا الفلسفية الحالية"[1]. وبالفعل، فلقد افتتح أبواب البحث الفلسفي في الفلسفة الإغريقية، وخصوصًا السابقة على سقراط، العديد من المفكرين الذين علا شأنهم كهيغل وشلاير ماخر، إلا أن أبحاث نيتشه هي التي استهوت فلاسفة زماننا، وأيقظت فيهم الحنين إلى تلك المغامرة الإغريقية. فماذا قال نيتشه عن الإغريق ليدفع بالفلاسفة في هذا الزمان، بدءًا من هايدغر ووصولاً إلى غادامير، إلى وضع مسألة الأصول الإغريقية لأوروبا في صميم أبحاثهم واهتماماتهم؟.

اهتم نيتشه، مرات عدة، من جراء مهنته كأستاذ لفقه اللغات القديمة، بفلسفة الإغريق القدامى، فقد ألف عدة دراسات حول (ديوجين لايرت) Diogène، وهو أحد أكبر المصادر أهمية في قضايا الفلسفة القديمة، وألقى كذلك في جامعة (بال) عدة محاضرات حول الفلاسفة الذين سبقوا سقراط، وكتب "مقدمة لدراسة المحاورات الأفلاطونية"، وأعد دراسة وجيزة بعنوان "نشأة الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي"، تعود إلى ربيع 1873، وفيها يعود الفضل لنيتشه في إدخال شق يفصل سقراط وأفلاطون ومن خلفوهما عن سلفهم من الفلاسفة الأولين أو

(1) هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2002، ص 64.



"المأساويين" كما يسميهم نيتشه.

إن نيتشه يروي قصة هؤلاء الفلاسفة الذين سبقوا سقراط، وهو يبدأ قصته بالاعتراف أن الإغريق ليست لهم ثقافة أصلية إذ: "لا شك، فيما يقول نيتشه، أنه تم السعي لإظهار مدى تعلم الإغريق واكتشافهم أشياء عند جيرانهم الشرقيين، ومدى تنوع اقتباسهم عنهم، وقد برز بذلك مشهد طريف حين تمت مقارنة المعلمين الشرقيين بتلامذتهم الإغريق، ومقارنة زرادشت بهيرقليطس، والهندوس بالإيليين، والمصريين بأنباذوقليس، وتوصلت تلك المقارنة حتى إلى رد انكساغوراس إلى اليهود وفيثاغورس إلى الصينيين"[1].

إننا إذا تأملنا هذه الفقرة ذات الأهمية الاستثنائية، نجد أن نيتشه يجعل مسألة الأصول والهوية الأوروبية في صميم أبحاثه عن الإغريق. فهو، وتحت تأثير من الدراسات الخاصة بالأديان والأفكار الفلسفية الشرقية التي انتشرت في القرن التاسع عشر، يعترف أن الشرق هو الموطن الذي انحدرت منه الثقافة اليونانية، وأنه منبع الحكمة التي نهل منها الإغريق. إنه يندمج مع الفترة التي شهدت تدفق سيل من الأفكار الهندية إلى أوروبا، تسبب لها في هزة ثقافية عنيفة، فبعد أن كان عالم الإغريق يحتل مكانة سامية ويمثل مثلاً يتعين الاقتداء به، وبعد أن كانت أثينا تمثل طفولة أوروبا، هاهي الهند تصبح المصدر الحقيقي لجميع ألسنة البشر، والمصدر الأول لتطور جميع الأفكار. وبعبارات أخرى؛ مصدر كل

(1) فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1981، الفقرة 1.



الثقافة البشرية. لقد صارت الهند موطن كل الحضارات والديانات، بل: "إن لكل شيء، نعم لكل شيء أصله في الهند"[1] كما يقول (شليغل)؛ الذي استهوته الهند، كما استهوت كبار المفكرين في عصره، الذين يمكن أن نذكر منهم (جول ميشليه) الذي قال سنة 1864 في كتابه عن "الرامايانا" (وهي ملحمة يعتبرها الهندوس نصًا مقدسًا): "إن كل شيء ضيق محدود في الغرب. فالإغريق بلد صغير أشعر فيه بالاختناق، واليهودية قفر جدباء ألهث فيها، فدعوني [إذن] أرنو بنظري.. إلى آسيا ذات المكانة الرفيعة، وإلى الشرق ذي العمق البعيد"[2]. ويمكن أن نذكر، أيضًا، الفيلسوف والمؤرخ الفرنسي (إدغار كينيت) الذي ذهب إلى القول: "إن المستشرقين اكتشفوا عصرًا قديمًا أكثر عمقًا وأغنى فلسفة وأرق شعرًا من عالم الإغريق وروما"[3].

وكما أثر الشرق في ألمانيا وفرنسا وإنكلترا، فإنه أثر في روسيا أيضًا؛ فقد التمس عظام مفكريها شفاء روحهم في الغرب، حتى أن (تولستوي) (1828-1910) التمس الراحة والسلوى في تعاليم بوذا وقت أن اشتدت عليه أزمة روحية[4].

لكن الشرق لم يستهو أحدًا كما استهوى شوبنهاور؛ الذي كان يرى أن الهند هي مهد أقدم أنواع الحكمة وأكثرها صفاء، وكان يعتقد أن اكتشاف البوذية يمثل لحظة حاسمة في الحياة الفلسفية

(1) جي. جي. كلارك، التنوير الآتي من الشرق، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 346، ديسمبر 2007، ص 109.
(2) المرجع نفسه، ص 118.
(3) المرجع نفسه، في المكان نفسه.
(4) المرجع نفسه، ص 119.

لأوروبا المعاصرة[1]. ولقد كان لموقف شوبنهاور من الشرق، والبوذية خاصة، تأثير كبير على كل من (فاغنز) Wagner ونيتشه في مرحلة ما من مراحل فلسفتهما. فقد كتب فاغنر، الذي اعتاد وصف نفسه بالبوذي، خطابا إلى (فرانز ليست) يصف له فيه البوذية بقوله: "يا له من مذهب سامي المكانة... إذا ما قارناه بالمذهب المسيحي اليهودي"[2]. أما نيتشه فقد اختار (زرادشت)، ممثل العقيدة الفارسية، ليكون نبيه وشخصيته الرئيسة.

هذا، وإذا نحن تأملنا، جيدًا، هذا السيل الجارف من الأفكار الشرقية، وتدفقه على أوروبا، فإننا نلاحظ أنه جاء، أولاً، خلال فترة فقدت فيها المسيحية رسالتها في أوروبا. وجاء، ثانيًا، كرد فعل مضاد للتأثيرات اليهودية على الحضارة الأوروبية. فهو سيل فكري جاء إذن كتعبير عن "أزمة إيمان"، وكأداة لتطوير رؤية نقدية للقيم اليهودية والمسيحية والفلسفة المتأثرة بهما، أو المؤثرة فيهما. وبعبارات أخرى، فإن الأفكار الشرقية والتعاليم البوذية، التي شاعت، استهوت المفكرين الباحثين عن بديل ديني للتراث المسيحي - اليهودي، أي أن العقائد الشرقية أضحت ساحة قتال حقيقية بين المسيحية من ناحية وقوى العلمنة والإلحاد من ناحية أخرى. لقد أضحت العقائد الشرقية، حسب تعبير (كلارك) صوتا مهمًا ضمن مظاهر الانشقاق المتعاظمة عن القيم الغربية التقليدية[3].

وكانت النتيجة التي ترتبت عن ذلك تحويل نقطة الارتكاز الدينية من أرض اليهودية والمسيحية والإسلام نحو الهند، ونقطة

(1) المرجع نفسه، في المكان نفسه.
(2) المرجع نفسه، ص 127.
(3) المرجع نفسه، ص 132.

الارتكاز الفلسفية من اليونان نحو الهند أيضًا. ومن هنا وجدت المسيحية أن جذورها التقليدية، الجذر اليهودي، والجذر الإغريقي قد ضعفت من خلال الإعلاء لشأن الشرق والهند بشكل خاص[1].

وعلى الرغم من أن تأثير هذه الأحداث على نيتشه كان بيّنا؛ حيث يمكننا أن نلمح بسهولة حضوريًا بوذيًا في تأملاته، إلا أن علاقة نيتشه بالبوذية وبالتراث الشرقي هي علاقة مزدوجة أو غامضة. فنحن نستطيع أن نلمح، أيضاً وبسهولة، في أفكار نيتشه حركة معادية تمامًا للبوذية والشرق. وحقيقة هذا التعارض، في رأينا، أن نيتشه استثمر الأفكار الشرقية كأداة لتعرية التراث المسيحي - اليهودي وتهميشه في بناء هوية أوروبا، من أجل إعادة ربطها، من جديد، بأصولها اليونانية. ومن ثم يمكن القول أن ارتباط نيتشه بالفلسفة الشرقية يمكن اعتباره جزءًا من استراتيجية هدفها إعادة الدور الذي لعبته اليونان، وتاليًا أوروبا. وبالفعل، فإن نيتشه، بعد أن يثبت الأصل للشرق في الفقرة المذكورة سابقًا، نجده سرعان ما يعود، في الفقرة ذاتها، ليثبت التفوق للغرب. فالاعتراف بأن الثقافة اليونانية، وبالتالي الأوروبية، مقتبسة من الشرق لا يجب، في نظر نيتشه، أن يفرض علينا أن نستنتج أن الفلسفة إنما كانت مجرد استيراد قام به الإغريق، أو جسم غريب نبت خارج الوطن، بل كانت الأكثر سموّا والأكثر إنسانية. وإذا ما استطاع الإغريق أن يوغلوا في البعد إلى حد كبير فذلك لأنهم عرفوا أن يلتقطوا الرمح من حيث تركه شعب آخر، لكي يلقوا به إلى أبعد[2].

إن الثقافة اليونانية هي الأفضل، في نظر نيتشه، من بين كل ما

(1) جيرار ليكلارك، العولمة الثقافية، الحضارات على المحك، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2004، ص ص 173-174.

(2) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مرجع سابق، الفقرة 1.

عرف من حضارات عبر تاريخ البشرية كله؛ لأنها الأكثر قابلية للتحسين: "لقد قام الإغريق بإكمال هذه العناصر الوافدة، وأضافوا إليها، وجعلوها أكثر سموا وأكثر نقاء بشكل تحولوا معه هم أنفسهم إلى مبتكرين ولكن بمعنى أرقى وفي حلقة أنقى"[1]. فماذا ابتكرت الثقافة الإغريقية؟ وما الذي كان ساميًا فيها ونقيًا؟.

إن الذي جعل الإغريق القدامى يتميزون، في نظر نيتشه، عن الأجيال اللاحقة، وجعلهم يتخطون ويتجاوزون جميع الشعوب الأخرى أنهم عرفوا كيف يبدأون التفلسف في الوقت المناسب، وقت العافية؛ إذ ليس من المفروض أن نبدأ بالتفلسف حين نكون تعساء، كما يتصور أولئك الذين يردون الفلسفة إلى الاستيلاء، بل، بالعكس، يجب أن نتفلسف، في نظر نيتشه، حين نكون سعداء ومنتصرين، وفي اكتمال رجولتنا[2]. وبعبارات أخرى، فإن فلسفة الإغريق القدامى تعلمنا أن العافية هي السلطة التي كانت تقرر ماهية الفلسفة، وأن القوى الإيجابية، وهي الفرح والصحة والجمال، هي التي تحكمت في تحديد الثقافة؛ لأن الحياة التي شهدها الإغريق الأوائل كانت ذات امتلاء مفرط. كما تعلمنا، من جهة أخرى، أن شكلاً جديدًا للفيلسوف انطلق مع هؤلاء الإغريق الأوائل، هو " الحكيم " الذي يعني الشخص النقي، أي خادم الحياة الذي لم ينفذ إلى أوردته دم اللاهوت. وهكذا، فإن ما يحدد العبقرية الإغريقية، في نظر نيتشه، هو: "أن الشعب الإغريقي له حكماء، وأما الشعوب الأخرى فلها قديسون"[3].

(1) المصدر نفسه، في المكان نفسه.
(2) المصدر نفسه، في المكان نفسه.
(3) المصدر نفسه، في المكان نفسه.

إن نيتشه، وكما نلاحظ من خلال هذه الأفكار، لا يندمج كثيرا مثل معاصريه مع الأفق الشرقي، بل يتعالى عليه، ويجعله متعارضًا مع عالم الإغريق العزيز على قلبه، وهو عالم احتل مكانة سامية في فلسفته، فقد جعل منه مثلا أعلى يتعين على أوروبا، في عصره، أن تقتدي به في كل جهد تقوم به، بدءًا من الفلسفة، ومرورًا بالأخلاق والدين، ووصولاً إلى الفن. إنه إذا قُدر للدراسات الاستشراقية أن تدفع بالأوروبيين إلى الاعتقاد بأن أصولهم هندية أو أن اليونان كانوا خاضعين، ثقافيًا، للهند القديمة، فإن ذلك يجب أن لا ينسيهم، في نظر نيتشه، أن يدركوا الدور الذي لعبه الإغريق. ولذلك فهو سرعان ما يرجع لإعادة تقويم هذا الدور، وهو في هذا الرجوع ينحرف في اتجاه (الكونت دي غوبينو Le Comte de Gobineau؛ الذي تصدر كتابه حول "تفاوت الأجناس البشرية" الكتابات الفلسفية لوقت طويل. فعن طريق غوبينو دخلت، فيما يبدو، إلى ذهن نيتشه فكرة الخلط بين الثقافة والعرق، والدمج بين مفاهيم متعارضة: "اليهود والآريون" و"الساميون والهندو - أوروبيون". لقد افترض غوبينو أن الفوارق العرقية أو الجنسية أو الفسيولوجية هي التي تفسر الاختلافات الثقافية؛ أي أن السمات الفسيولوجية لجنس معين تظهر في أنشطته الثقافية. ومادام؛ في رأيه، أن الجنس الأبيض، وبالتحديد العرق الآري الذي انطلق من أوروبا لينشر "مواهبه" شرقًا وغربًا، هو الجنس الذي يتمتع بقدر كبير من الجمال الجسدي والشجاعة، فإنه الجنس الأكثر تفوقًا ثقافيًا. وهذا الجنس قد تفكك، في نظر غوبينو، وفقد حيويته العرقية ونقاءه التام في زمن المسيح الذي أعلن أنه يفضل الضعيف والوديع على القوي والجسور، وقد ساعد ذلك على تسلل قدر من

الوهن الروحي إلى المثل الحيوية للعرق الآري؛ الذي كانت القبائل الجرمانية والفايكنغ زفرته الأخيرة[1].

ومثل غوبينو يرى نيتشه أن العرق هو الذي يتحكم في الثقافة؛ فهو عندما يقول إن الإغريق كانوا يتمتعون بقدر كبير من الجمال الجسدي والشجاعة والصحة؛ فإنه يعتبر ذلك دليلاً على تفوقهم ثقافيًا على الشعوب الأخرى الأقل جمالاً. وهو عندما يقرر "إن العافية هي التي تقرر ماهية الفلسفة عند الإغريق القدامى"؛ فإنه يعني بذلك أن الإغريق القدامى كانوا النموذج الأمثل للآرية من بين النماذج الأخرى؛ أي الرومانية والعربية والجرمانية واليابانية والفايكنغ السكندنافيين[2]. لقد طبع الآريون، تلك الوحوش المفاخرة، أينما مروا آثارهم بطابع "البربرية"، وهي بربرية لا يجد نيتشه أي حرج في تعظيمها وجعلها رمزا لحيوية فياضة وجرأة بطولية لا يشعر بها إلا عرق متفوق غالب ومتعارض مع عرق أدنى[3]، وبربرية يحدثنا عنها (بركليس) بكل فخر في مرثاته الشهيرة، بعد أن انطبع بها الإغريق: "لقد شقت جرأتنا طريقها براً وبحراً، وشيدت لنفسها أينما كانت روائع تاريخية لا يمحوها الزمن، سواء في ميادين الخير أو في ميادين الشر"[4].

ومثل غوبينو، أيضا، يرى نيتشه أن المسيحية هي الدين النقيض للجنس الآري المفعم بالحيوية والنشاط، ولأحفاده

(1) آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي، ترجمة طلعت الشايب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000، ص 90.

(2) فريدريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1981، البحث الأول، الفقرة 11.

(3) المصدر نفسه، البحث الأول، الفقرة 23.

(4) المصدر نفسه، البحث الأول، الفقرة 11.

الإغريق؟ ولذلك اختار نيتشه أن يؤمن بإله يوناني هو (ديونيزوس) Dionysos، الذي قال عنه في "هكذا تكلم زرادشت": "إن الإله الذي يمكنني أن أؤمن به إنما هو الإله الذي يرقص"[1]. والإله الذي يرقص ليس، في نظر نيتشه، الإله المسيحي واليهودي الذي يفتدي بآلامه الذنب والعذاب البشريين، بل إله السكر والنشوة والموسيقى. وهذا التعارض بين الإلهين هو الذي يعبر عنه نيتشه بالتساؤل التالي: "هل جرى فهمي؟ ديونيزوس ضد المصلوب"[2].

هذا، وبعد أن ينتهي نيتشه من تقديم الملاحظات والخصائص التي تطبع أقدم الفلاسفة اليونانيين، يشير إلى مسألة جوهرية في تاريخ الفلسفة اليونانية، وإلى لحظة شديدة الأهمية في تاريخها، هي اللحظة التي شهدت اصطداماً بين الثقافة الشفاهية العريقة في التاريخ الإغريقي والثقافة الكتابية الناشئة متأخرة على يد أفلاطون وأرسطو. ويبدي نيتشه أسفاً كبيراً على ضياع نصوص الفلاسفة الإغريق الأوائل بقوله: "إنه من المؤسف حقاً ألا يبقى لدينا من أعمال معلمي الفلاسفة الأوائل إلا القليل، وأن يكون كل إنتاجهم قد أفلت من أيدينا، وبسبب هذه الخسارة نحن نحكم عليهم، الآن، ... انطلاقاً من مقاييس خاطئة... وتبعا لانخداعنا بأفلاطون وأرسطو"[3].

لقد شهدت هذه اللحظة أولى ممارسات الإقصاء التي تعرضت لها معظم التصورات الفكرية التي سبقت أفلاطون وأرسطو، فإذا

(1) فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت، (بدون تاريخ)، القسم الأول، القراءة والكتابة.

(2) F. Nietzsche, Ecce Homo, trad. Alexander Vialatte, U.G.E, Paris, 1988, Pourquoi je suis une fatalité; IX.

(3) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، الفقرة 2.

كان تاريخ الفلسفة قد ثبت الفضل لأرسطو بوصفه أول من أرخ للفلسفة، ولأفلاطون بوصفه الفيلسوف الذي حافظ على بعض مظاهر الإنتاج الفكري لفلاسفة الإغريق، فإن الدراسة الموضوعية تكشف، في نظر نيتشه، أنهما لم يكونا يؤرخان، بالمعنى الذي يفهم من الموضوعية التأريخية. فقد كانا يقصيان ويدمجان في آن واحد ما يتعارض وما ينسجم مع منظومتهما الفلسفية[1].

بعد هذه الإشارة ينقلنا نيتشه إلى تفسير الفلاسفة الإغريق القدامى للوجود، فيرى أن فلسفتهم تتضمن فكرة مهمة هي البحث عن أصل الأشياء. وهذا البحث هو الذي دفع طاليس - مثلاً - إلى القول "إن الماء هو أصل كل الأشياء". ويزعم نيتشه، مع أنه لا يبرهن على فروضه، أن ذلك كان كافياً ليجعل من طاليس أول فيلسوف يوناني، ويثبت له حق الريادة في التفلسف ويبرزه بوصفه معلماً مبدعاً طرح السؤال الفلسفي الصحيح أول مرة[2]. وعلى الرغم من ارتباط نظرة طاليس وغيره من الفلاسفة الإغريق القدامى بجملة من المعتقدات الخاطئة إلا أن نيتشه ظل يعتقد في تفوقهم.

أما إذا انتقلنا إلى اللحظة التالية، لحظة سقراط وأفلاطون وأرسطو؛ أو اللحظة الخطرة في تطور الفلسفة والحياة الإغريقية قاطبة، على حد تعبير نيتشه، فإننا نجد هذا الأخير يكشف في سجاله مع هذه اللحظة وأصحابها عن كل قوته الهجومية، ومؤهلاته وفنونه الحربية، ويوظف كل طاقاته، وبراعاته وكأنه أمام خصم ندّ.

إن التصدي لهذه اللحظة يبدأ من نقده لسقراط؛ أي من نقده

(1) عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية "إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1977، ص ص 186-187.

(2) نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، مصدر سابق، الفقرة 3.



للفلسفة التي نشأت بعد فترة الازدهار التي عرفتها الثقافة اليونانية. وهكذا فإن سقراط يبدو لنيتشه بمثابة بدء لانحلال الفلسفة اليونانية، وهو لم يكن، في نظره، منحلاً أو منحطا فقط، بل مؤسساً للانحلال، أو هو، بعبارة أخرى، " الحالة المتطرفة " للانحلال. يقول نيتشه: "كان التقدم [عند الإغريق] سريعاً، ولكن الانطفاء كان سريعاً أيضاً؛ لأن حركة آلة التقدم كانت سريعة إلى درجة كان فيها رمي حصاة واحدة كافياً لقلبها. وكانت إحدى هذه الحصى سقراط الذي كانت ليلة واحدة كافية بالنسبة إليه لإطفاء تقدم العلم الفلسفي الذي كان يسير بانتظام رائع، ولكن بسرعة فائقة"[1].

إن ما يعتبر، في نظر نيتشه، علامة انحطاط عند سقراط هو، وفي المقام الأول، وضعه الغرائز والعقل في طرفي نقيض وانحيازه إلى العقل وتمجيده له؛ وهو انحياز يبصر فيه نيتشه احتقاراً من جانب سقراط للواقع الفعلي وكراهية للجمال والجسد، ونتيجة من نتائج الضجر من الحياة، وهو ما أعرب عنه سقراط حينما قال في لحظة احتضاره: "ما الحياة سوى مرض عضال"[2].

إن سقراط ليس مجرد شخصية فلسفية فقط، بل هو، بالنسبة لنيتشه، نموذج لكل المفكرين الذين يودون السيطرة على الحياة بواسطة الفكر أو العقل، وظاهرة تجسد القوى الارتكاسية التي تستعمل الفكر للحط من الحياة، ونفي الغريزة التي تمثل الثقافة السابقة[3].

(1) Nietzsche, Humain, Trop humain, Vol I, trad. Robert Rovini, Gallimard, Paris, 1987, 261.

(2) Nietzsche, Le crépuscule des idoles, trad. Henri Albert, Flammarion, Paris, 1985, Le problème de Socrate, 1.

(3) Nietzsche, La naissance de la tragédie, trad. Geneviève Bianquis, Gallimard, Paris, 1988, 3.



ولكن كيف أمكن للفكر السقراطي، المزور للفكر المأساوي، أن ينتصر؟ وما الوسيلة التي استعملها سقراط ليؤسس سيادة الميتافيزيقا العقلية؟

إنه "الجدل" (الديالكتيك) يجيب نيتشه، فالجدل السقراطي لم يكن وسيلة للمعرفة فقط، وإنما كان، أيضاً، فنا جديداً في الصراع بين النبلاء والعبيد، أو بين الارستقراطية والعامة. إن الجدل، في نظر نيتشه، هو السلاح الأخير للضعيف، ووسيلة: "الدفاع عن النفس بالنسبة لأولئك الذين لا يملكون أسلحة أخرى"[1]. إنه، وبعبارة أخرى، شكل من أشكال الانتقام. ولهذا، فإن صراع سقراط الجدلي مع خصومه هو، بالنسبة لينتشه، صراع صادر عن حقد شعبي وتشف من النبلاء؛ فسقراط ينتمي بمنشئه إلى أحط مراتب العامة، وهو عامي أيضاً من حيث قناعاته، وهو قبيح ولمنظره صورة الوحوش الخيالية، بل هو رمز القبح في دنيا اليونانيين الجميلة[2]. ولذلك يشك نيتشه حتى في انتمائه للإغريق، وأكثر من ذلك يلاحظ أن سماجته، أو قبحه، تخفي وراءها نزعة إجرامية[3]. هذا، ولا يكتفي نيتشه بسرد هذه الصفات القبيحة، بل يضيف إليها صفات أخرى؛ فكل شيء في سقراط زائد عن حده؛ فهو ضفدع، وكاريكاتوري. وهذه الصفات، وان كانت بارزة عنده فإن كل شيء فيه كان، في الآن ذاته، مستتراً وغامضاً بسبب خبثه[4]. ولهذا يظهره نيتشه بمظهر "شيطاني".

(1) Nietzsche, Le crépuscule des idoles, Op.cit, Le problème de Socrate, 5.

(2) أويغن فنك، فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس بدوي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1974، ص 167.

(3) Nietzsche, Le crépuscule des idoles, Op.cit, Le problème de Socrate, 3.

(4) Ibidem.

إن حملة نيتشه على سقراط تحددها إذن، وكما نرى، دوافع ترجع من جهة أولى إلى فلسفته، ومن جهة ثانية إلى وضعه الاجتماعي، ومن جهة ثالثة إلى هيأته. والصورة التي يقدمها لنا نيتشه تختلف عن صورته التقليدية عند الفلاسفة الآخرين الذين يقدمونه كبطل من أبطال الثقافة الغربية[1]. إنها صورة تقدم لنا سقراط بمظهر المسؤول عن انحلال الثقافة اليونانية، وبمظهر المنتقم من الفلاسفة السابقين عليه.

هذا، وبعد أن يفرغ نيتشه من نقد سقراط ينتقل إلى شن هجومه الحقيقي على أفلاطون، الذي يبصر فيه، هو أيضاً، تباشير التفكك والانحلال في الثقافة اليونانية، ولهذا نجده يقول: "اكتشفت لدى سقراط وأفلاطون أعراض انحطاط، وتدهور الهيلينية، و"إغريقيين مزيفين" مضادين للإغريق"[2]. وفي رأي نيتشه أن سقراط هو الذي تسبب في انحلال تلميذه أفلاطون وأفسده حين لقنه أهمية الأخلاق والمنهج الجدلي واحتقار الفن، جاعلاً منه مفكراً جدلياً بعكس طبيعته. يقول نيتشه في "مقدمته لمحاورات أفلاطون" : "إن هذا التأثير يمثل احتقاراً للواقع... وصراعاً ضده... ولقد نقل سقراط هذا الحقد على العالم المحسوس إلى أفلاطون فغدا التحرر من الحواس لديه واجباً أخلاقياً"[3]. ومع أن سقراط هو الذي أصاب أفلاطون بالعدوى، فإن هذا الأخير، في نظر نيتشه، أسوأ من سقراط، لأنه من منشإ أرستقراطي، ومع ذلك فإنه خضع لأستاذه صاحب الأصل العامي[4].

(1) يسري إبراهيم، نيتشه عدو المسيح، سينا للنشر، القاهرة، 1990، ص 67.

(2) Nietzsche, Le crépuscule des idoles, Op.cit, Le problème de Socrate, 2.

(3) نيتشه، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة محمد الجوة وأحمد الجوا، دار البيروني للنشر والتوزيع، صفاقس (بدون تاريخ)IIÀ آلفقرة 6.

(4) Nietzsche, Par delà le bien et le mal, trad. Geneviève Bianquis, U.G.E, Paris, 1988, 190.

إن كتابات أفلاطون تمتلك، في نظر نيتشه، قيمة كبيرة، ولكنها لا تكفي لاستحضار السمات الأساسية لأفلاطون الإنسان والمواطن، ولذلك فمن الواجب أن ننتقل من فكر الفيلسوف إلى حياته العامة، لأن الإغريقي لم يكن رجل فكر إلا بصفة عرضية وعابرة[1]. وهكذا، وبعد دراسته لشخصية أفلاطون والظروف السياسية التي عاش في وسطها، يستنتج نيتشه أن أفلاطون كان مواطنا سيئاً؛ فقد شن حرباً شعواء على الظروف السياسية القائمة، وأصبح، بعد أن أوجد مفاهيم لكل الأشياء، يعد كل الناس مجانين وقد تحللوا من الأخلاق، ويعتبر مؤسساتهم جنوناً وعراقيل أمام الفكر الحقيقي، وهو ما دفع نيتشه إلى وصف أفلاطون "بالتعصب"؛ وهو تعصب يمكن اكتشافه بسهولة في كيفية تعامل أفلاطون مع المواطنين في محاوراته: "إن أفلاطون [يقول نيتشه] يعيش وسط التجريدات... فهو لا يرى [شيئا] ولا يسمع [أحدًا] وهو لا يعطي قيمة لكل ما يمتلك قيمة عند البشر. إنه يكره العالم الواقعي، وهو يسعى إلى ترويج هذه الكراهية، ويعيش كما لو كان في كهف. [ومن المعلوم] أن البشر الآخرين يعتبرون الفيلسوف فاقداً للعقل عندما يدعوهم إلى الكف عن الاعتقاد في واقع الأشياء التي يرونها ويسمعونها"[2].

هذا، ومثلما يصور لنا نيتشه سقراط في صورة المصارع ضد النبلاء، فإنه يصور لنا أفلاطون، أيضا، في صورة سياسي نشط يريد أن يغير العالم القائم في مجال السياسة والأخلاق والفن تغييراً جذرياً؛ فقد كان تأسيس الأكاديمية يعد، بالنسبة لأفلاطون، حدثاً

(1) نيتشه، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، المقدمة.

(2) المصدر نفسه II، الفقرة 11.

أكثر أهمية، وهو حدث ينظر إليه نيتشه بمثابة ترسيخ لأقدام أفلاطون وأتباعه في حلبة الصراع ضد خصومهم[1].

وهكذا، فإن أفلاطون الذي انطلق من احتقار للواقع الفعلي، وازدراء للناس، سرعان ما نزع، في نظر نيتشه، منزع التعصب والاستبداد. ومع ذلك فإن نيتشه يرى أن احتقار أفلاطون للواقع ويأسه القاتم هما نتيجة تأثيرات تلقاها من فلاسفة سابقين عليه. والذي يذكره نيتشه، نقلاً عن أرسطو، أن أفلاطون هو "أول هجين كبير"[2]؛ لأن روافد فلسفته تنحدر من منابع كثيرة، ونظريته في "المثل" خليط من عناصر كثيرة، إيلية وأيونية وسقراطية. وهذه الهجنة رأى فيها نيتشه مظهراً سلبياً؛ لأن فسلفة أفلاطون، في الأخير، لا تمثل نموذجاً صافياً أو نقياً. هذا، ولا يشير نيتشه إلى اليونانيين فحسب، عندما يذكر مصادر فكر أفلاطون، بل هو يتجه أيضاً جهة الشرق، ويشير إلى أن الأفلاطونية هي نوع من "التمصر" - نسبة إلى مصر -، فأفلاطون، حسبما يرى نيتشه، قد امتلك لبّه في مصر كهنة هذه البلاد فجعلوه غريباً عن العالم اليوناني الأصيل. وهكذا، فإن فلسفة أفلاطون والحالة هذه من مصدر مصري، ومصر هي موطن نفي الزمان، وتمصر الفلاسفة كائن في "حقدهم على فكرة الصيرورة"[3].

هذا، ولا يبصر نيتشه في أفلاطون تباشير التفكك في الثقافة اليونانية فقط، بل يبصر فيه، أيضاً، تهيئة للمسيحية و"رفيقاً للمسيح". فالأفلاطوينة هي إحدى أصول المسيحية مع اليهودية.

(1) المصدر نفسه، المقدمة.
(2) المصدر نفسه II، الفقرة 12.
(3) أويغن فنك، فلسفة نيتشه، مرجع سابق، ص 167.

وبالفعل، فلقد وجد التأويل المسيحي في نظرية المثل الأفلاطونية مذهباً يلائم "مملكة الرب". وكان لهذا التغلغل الأفلاطوني في الإيمان المسيحي آثار عميقة؛ فقد نشأ عنه تقليد فلسفي طويل ظل مرتبطا بالأشياء المتعالية على العالم، ومعادياً للطبيعة[1]. وهكذا، فإن نيتشه عندما يقول بأنه يحارب المسيحية؛ فلأنها، في نهاية المطاف، "أفلاطونية للشعب".

هذه هي إذن محاولة نيتشه لدراسة الثقافة الإغريقية؛ وهي محاولة تتضمن الكثير من الأفكار العلمية، وتتضمن، أيضاً، الكثير من الأفكار الإيديولوجية. وهي أفكار لم تكن مؤثرة في عصرها، ولكنها الأكثر تأثيراً في عصرنا. فما الذي يتبين لنا فيها، في الأخير، بعد عرضها؟

يتبين لنا أن الإغريق قد استخدموا، عند نيتشه، كأداة لنقد جذري للمسيحية واليهودية، أو كساحة معركة واجه فيها نيتشه الإرث الديني لأوربا. ولكي يكسب هذه المعركة راح نيتشه يعيد بناء الأصول وأشكال التقارب والاحتكاك والتمازج الثقافي بين الشعوب والاثنيات والحضارات والثقافات والأعراق. إلا أن هذه العودة إلى الأصول لم تكن سهلة أو خالية من المخاطر؛ إذ أدت إلى "انحراف عرقي" كان سبباً في هزة عنيفة لا تزال تعاني منها أوربا إلى اليوم. فقد ربط نيتشه أوربا باليونان، وربط الديانة اليهودية والمسيحية بالشرق، وفجأة أصبحت هذه الأخيرة جسماً غريباً في جسم أوربا الهيلينية. وكان منه أن تحولت دراسة الأصول الإغريقية لأوربا إلى مناهضة للسامية ولكل ما ليس أوروبياً.

كما أدت هذه العودة إلى الأصول، من جهة ثانية، إلى نتيجة

(1) F. L. Mueller, l'Irrationalisme contemporain, Payot, Paris, 1970, P 44.



أخرى لا تقل خطورة عن الأولى؛ هي عدم الاعتراف بأي دور للثقافات الأخرى غير الأوربية على الرغم من الاعتراف بوجود أصول مشتركة ووجود احتكاك وتمازج ثقافي، ما يعني أن الفلسفة الأوربية، من نيتشه إلى هايدغر، لم تستطع أن تقهر انحيازها لأصولها الإغريقية.

2

حدود النقد الكانطي

إن نظرة نيتشه إلى كانط هي نظرة مزدوجة فهو من جهة، يشير إلى منزلته العظيمة، ومن جهة أخرى، هو يزدريه. وإذا عدنا إلى التقدير الأول، وهو تقدير ايجابي، نجد أن لكانط في نظر نيتشه، أهمية استثنائية؛ لأنه قدم خدمة لا تقدر للفكر عندما بين الوهم، الذي هو في قلب الفلسفة السابقة عليه، لما قام في مشروعه بإيقاظ العقل من نومه الدغماطي Dogmatique، وساعده على الانتصار على التفاؤل النظري. لقد كان، إلى جانب شوبنهاور، أول من قدم تحديا جذريا لتفاؤل الحضارة الغربية ومعتقداتها الميتافيزيقية والإلهية. وبالفعل فلقد كانت الفلسفة المتقدمة على كانط تعتقد بأن العالم قابل للمعرفة وأن جميع أسرار الكون يمكن معرفتها والتأكد من صحتها، على أساس أن كل ما فيه قائم على مبدأ "العلية" و"الحقائق الأبدية". وكان سقراط، في نظر نيتشه، هو النموذج الأصلي للمتفائل النظري الذي يعتقد اعتقادا واهما في إمكان فهم الوجود. وجاء كانط فتساءل في نظريته عما إذا كان العقل الإنساني يستطيع النفاذ إلى ماهية الأشياء في ذاتها ويستطيع استخدام مبدأ العلية للوصول إلى الله، وهو المبدأ الأسمى للأشياء في ذاتها. يقول نيتشه في كتابه "نشأة المأساة"، وهو يبين الدور الذي لعبه كانط، إلى جانب شوبنهاور في نقد الثقافة القديمة: "إن الشر النائم في قلب الثقافة النظرية، قد بدأ يقلق الإنسان الحديث الذي أخذ يفتش بنفاذ صبر في كنوز تجربته عن الوسائل التي يتحاشى بها هذا الخطر، دون أن يؤمن كثيرا بهذه الوسائل...، وفي هذا الوقت

عرفت بعض العقول الكبيرة المتفتحة على الرؤى الشاملة كيف تستعمل أسلحة العلم، بدقة بالغة، لكي تبرهن علي نسبية المعرفة... إن هذا البرهان هو الذي أثبت لأول مرة أن الاعتراف بأن محاولة معرفة ماهية الأشياء عن طريق العلية ما هي إلا وهم من الأوهام، إذ بشجاعة وحكمة خارقتين للعادة انتصر كانط وشوبنهاور في أصعب المعارك. لقد انتصرا على التفاؤل المخفي في قلب المنطق الذي تأسست عليه ثقافتنا. وبالفعل، فلقد كان هذا التفاؤل يرتكز على "الحقائق الخالدة" - وكان يظن بأنها لا تدحض - وعلى الظن بأن كل طلاسم العالم وألغازه قد حلت، وكان يعتبر الزمان والعلية قوانين مطلقة وذات صلاحية مطلقة، وجاء كانط فكشف أن هذه القوانين لا تساعد إلا على رفع الظاهر إلى مستوى الحقيقة العليا... وأن معرفتنا الحقيقية بها هي مستحيلة"[1].

إن قيمة كانط، في نظر نيتشه، تتمثل في أنه أخذ على عاتقه أن يحارب أية ميتافيزيقا تدعي معرفة الأشياء في ذاتها، وراح يبرهن لنا أنه ليس لدينا ولا يمكن أن يكون لدينا تصور إيجابي للشيء في ذاته؛ فالشيء في ذاته عند كانط لا يمكن أن يُعرف لأن العقل العلمي لا يمكن أن يتجاوز حدود الظواهر الحسية، وليس في مقدوره أن يقدم إلا معرفة من نوع محدود. يقول نيتشه في "العلم المرح": "مع كانط صرنا نشك كألمان في القيمة القطعية للمعارف العلمية، كما صرنا نشك، فضلا عن ذلك، في كل ما تسهل معرفته سببياً، وصار حتى الممكن معرفته ذاته يبدو لنا بما هو

(1) Nietzsche (F.), La naissance de la tragédie, trad. Genevieve Bianquis, Gallimard, 1988.18.



كذلك ذا قيمة أقل"[1].

وبالفعل فان كانط لا يشك في مقدرة العقل العلمي على الوصول إلى العالم في ذاته فقط، بل هو يشك حتى في مقدرته على فهم العالم التجريبي، ذلك أن العالم هو ما نجده بالفعل، وهو غير قابل للتنبؤ، كما أنه يتصف باكتفاء ذاتي. إنه لم يعد من الممكن إيجاد مجال يتدخل فيه العقل لأن قوانين الطبيعة تامة وكاملة. وحتى قانون الطبيعة الذي يسمى "علية" فإنه أصبح من صنع عقولنا، أي أصبح قانونا للمعرفة لا للوجود[2].

وهكذا فإن النتائج التي تترتب على تفكير كانط في ميدان الميتافيزيقا مهمة جدا، في نظر نيتشه؛ فهو عندما يؤكد أن الفكر العلمي صحيح، ونافع إذ ينظم التجربة ويجعلها ممكنة ليس إلا، ولا غير، فإنه يترتب على ذلك أن الاستعمال الوحيد لهذا النوع من التفكير إنما يكون في مجال التجربة، بحيث يصبح العقل عقيما إذا انفصل عن عالم التجربة وفقد ارتباطه به، وبالتالي فإن الميتافيزيقا، أي معرفة ذلك الذي يكمن بعد التجربة، لا وجود لها[3].

ولا شك أن هذا الموقف يعتبر هجوما على وجهة نظر "سبينوزا" و"وديكارت" و"لايبنز" بأسرها؛ لأنه يضع كانط على الفور في صفوف فلاسفة التنوير؛ فطريقته هي طريق حقق بها ما حققه "لوك" و"هيوم" و"فولتير" بطرق أخرى. وبالفعل، فمبادئ

(1) Nietzsche (F.), Le gai savoir, trad. P. Klossowski, Gallimard, 1989, 357.

(2) Voir Kant (e), La raison pure, textes choisis par c. Khodoss et traduits par Tremesaygues et Pacauds. Coll. "sup", puf, 1968, p.191 et suivantes. Voir notamment kant, La raison pratique,trad. Picaver. Coll."sup", puf, p.159 et suivantes.

(3) لويس (جون)، مدخل إلي الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك، دار الحقيقة، بيروت، 1978، ص128.

العقل بالنسبة لهؤلاء؛ وهم من عصر التنوير: "صالحة للاستعمال طالما اكتفينا باستعمالها لوصف جزء معين محدود من الطبيعة؛ أي عندما نطبقها على تحليل حدث معين، ولكنها تنهار إذا ما أردنا أن نجعل منها أعمدة للكون المطلق. فالعقل له حدوده الكامنة فيه، وهو لا غنى عنه للعلم التجريبي، ولكنه لا جدوى منه إذا انفصل عن التجربة، كما هي الحال في الميتافيزيقا"[1].

"إن العقل ليس في مقدوره أن ينفذ إلى الحقيقة": لقد كانت هذه هي الحقيقة التي هز بها كانط أركان الميتافيزيقا. وقد كانت كافية في نظر نيتشه لتسلل فكرة مخيفة أخطر منها نفذت إلى العديد من الأذهان؛ وهي: ربما ليس هناك شيء وراء الظواهر، ربما لا وجود للشيء في ذاته.

إن العقل النظري عندما يصل إلى هذا الحد، أي عندما يصل إلى الأمور المتعلقة بحاجتنا الدينية والأخلاقية، يتخلى عن حقه في التحليل والنقد، ويفسح المجال أمام عقل آخر هو العقل العملي الذي لا يتطلع إلى النقد، بل يسعى إلى طمأنة النفس، لأن "الإمبراطورية الأخلاقية" أو عالم "النومين"، غير قابل للبرهنة، وغير قابل للاعتراض عليه ما دام يقع خارج الفهم. وهذا يعني، بالنسبة لنيتشه، أن كانط لم يعتمد على النقد لصالح العلم، ولكن، أولا وقبل كل شيء، لصالح العقيدة والأخلاق. ويعني، ثانيا، أن كانط يسترجع، في نقد العقل العملي، المطلقات التي كان يبدو أن النقد الخالص قد هدمها. ويعني، ثالثا، أن جعل العالم الأخلاقي ممتنعا عن النقد يرجع إلى إحساس كانط بقابليته للعطب أمام أي

(1) ميلر، مدخل تاريخي إلي الفلسفة الحديثة، ذكره جون لويس في المرجع السابق، ص129.

محاولة نقدية جدية.

وعلى هذا الأساس فان نيتشه لا يعتبر النقد الكانطي نقدا حقيقيا، ولا يعتبر تقدمه تقدما حقيقيا، بل يعتبره نوعا من "الشك الماكر" أو "السفسطة"؛ لأنه أراد الوصول إلى حقيقة متعالية بوسائل غير فلسفية.

ولسد الطريق الكانطي للوصول إلى العالم الأخلاقي لجأ نيتشه إلى شوبنهاور وحجته الاعتراضية على العقل العملي الكانطي. فبالنسبة لشوبنهاور يخلو العقل العملي من كل مضمون متميز، وقد كان من واجب كانط، في رأي شوبنهاور، أن يخضعه للحدود العامة التي يفرضها مبدأ السبب الكافي. وامتدادا لنقد شوبنهاور لكانط يتساءل نيتشه: كيف نخضع نحن البشر الساكنين وسط الأشياء الحسية والمحكومين بنظام العالم الطبيعي إلى قانون يأتينا من عالم لا محسوس يسمو فوق كل تجربة ومنفصل عن الظواهر؟، وما هو نوع العلاقة التي تربط بين عالم "الفينومين" وعالم "النومين" إذا كان مبدأ العلية لا يسري إلا بين الأشياء الحسية؟ ويجيب: بين المنطقة المتعالية الكانطية والظواهر لا يوجد أي اتصال[1].

إن تحليل نيتشه للنقد الكانطي قاده إلى الاعتقاد بأن هذا النقد ليس نقدا على الإطلاق؛ إذ: "لم يحدث (كما يقول دولوز) أن رأينا من قبل نقدا كليا أكثر تسامحا أو نقدا أكثر احتراما"[2]، ولم

(1) Andler (C), Nietzsche, sa vie et sa pensée, t.lll, "Nietzsche et le transformisme intellectualiste la dernière philosophie de Nietzsche", N.R.F, Gallimard, paris, 5e édition, 1985, p.398.

(2) جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993، ص115.

يحدث أن رأينا، من قبل نقدا للعقل بواسطة العقل؛ أي جعل العقل المحكمة والمتهم في الوقت ذاته أو تشكيله كقاض وطرف، حاكم ومحكوم[1]، بل لم يحدث أن رأينا، من قبل، عقلا عاجزا عن البرهان[2].

إن هذا العقل الذي يتخلى عن حقه في النقد يثير، - في نظر نيتشه - الرثاء، ولذلك فهو يزدريه ويميز فيه انتصار القوى الارتكاسية. وهو عقل يكشف لنا كم يمكن للعقل الذي تحركه إرادة سلبية أن يكون بائسا ومنحطا، فهذا العقل السلبي والكاذب بدل أن يتطلع إلى النقد الحقيقي، لا يبحث، في نظر نيتشه، إلا عن طمأنة النفس، وعلى "الرضا البيتي" بتعبير هيغل.

وكما يرفض نيتشه النقد الكانطي، فإنه يرفض، أيضا، الأخلاق الكانطية التي تمثل إحدى المرجعيات الكبرى للأخلاق الفلسفية في العصر الحديث، ويعتبرها هي الأخرى زائفة وسلبية. ويتجه نيتشه في نقده للأخلاق الكانطية، أول ما يتجه، إلى فحص أساسها، ونعني به "الآمر المطلق"، أو "الآمر القطعي" الذي يقول عنه في كتابه "العلم المرح": "وها أنتم أولاء تعجبون بالآمر المطلق في داخلكم، وبمتانة حكمكم الأخلاقي المزعوم هذا، وبـ "مطلقية الإحساس بأنه في هذا يجب على الآخرين أن يحكموا مثلي أنا". إنه لمن الأنانية حقا أن يشعر الواحد بحكمه الخاص كقانون كوني، وإنها لأنانية عمياء خسيسة... لأنها تكشف أنك لم تجد نفسك بعد؛ وأنك لم تخلق لنفسك مثلا شخصيا محضا... إن الذي لا يزال يحكم بأنه "في الحالة كذا يجب على كل واحد أن

(1) المرجع نفسه، ص117.
(2) Andler (C), op.cit.,p.397.



يفعل كذا" هو إنسان لم يتقدم في معرفة ذاته ولو قليلا، وإلا فإنه كان سيعرف أنه ليس هناك، ولا يمكن أن تكون هناك أفعال متطابقة أبدا - إن كل فعل قد تم بطريقة فريدة ولا يمكن الاهتداء إليه ثانية، وسينطبق الشيء نفسه على كل فعل مقبل"[1].

إن تأكيد كانط على أن ما يكون مقبولا أخلاقيا هو ما يكون مقبولا للجميع هو زيف أو خطأ؛ لأنه، بالنسبة لنيتشه، لا يمكن أن توجد أخلاق مطلقة إلا إذا كان البشر من طبيعة واحدة، وهذا شيء غير صحيح. والحقيقة أن وراء الآمر المطلق تختبئ، في نظر نيتشه، "ديكتاتورية أخلاقية"، وتختبئ رغبة كانط في تحويل البشر إلى قطيع، وتدجينهم. وبعبارة أخرى، يدخل الآمر المطلق ضمن مجال الطاعة العسكرية، وكانط لا يبحث من خلاله إلا على ممارسة قوته وخياله المبدع على حساب الإنسانية[2].

هذا، ويمتد نقد نيتشه إلى عنصر آخر من عناصر فلسفة كانط الأخلاقية؛ ونعني به قيمة العمل الأخلاقي. فلقد كان كانط، في نظر نيتشه، مسؤولا على انقلاب خطير في القيم الأخلاقية عن طريق تحويله للقيمة الأساسية للعمل من نتائجه إلى أسبابه؛ أي تحويل قيمة العمل إلى قيمة النية. يقول نيتشه: "خلال أطول مرحلة في التاريخ الإنساني، أي مرحلة ما قبل التاريخ، كانت قيمة - أو عدم قيمة - عمل تأتي من نتائج هذا العمل... وكانت تلك هي الفضيلة، فضيلة النجاح أو الفشل التي تجعل الناس يحكمون على عمل ما بالجودة أو بالرداءة... ولكن، ودفعة واحدة، بدت تباشير سيطرة خرافة جديدة وقاتلة، سيطرة تأويل ضيق تشرق في الأفق:

(1) Nietzsche (F.), Le gai savoir, op.cit., 335.

(2) Nietzsche (F.), Par delà le bien et le mal, trad.Genevieve Bianquis, paris,union Generale d'éditions, 1988, 187.



إن أصل العمل نسب إلى النية التي كان ينبثق عنها، واتفق على أن قيمة العمل تكمن في قيمة النية. وهكذا صارت النية تشمل سبب العمل وما قبل تاريخه"[1]. ويستطرد نيتشه، زاعما أنه فضح حقيقة النية، قائلا: "نظن اليوم، نحن اللاأخلاقيين، أن القيمة الأساسية لعمل ما تكمن خارج النية تحديدا، وأن نية العمل بكاملها، وكما تظهر لنا، تنتمي إلى قشرتها أو بشرتها التي تكشف كأية بشرة عن شيء ما، ولكنها تخفي، شيئا أعظم. إننا نعتقد، وباختصار، أن النية ليست أكثر من علامة ودلالة تتطلب تفسيرا بالدرجة الأولى، وعلامة محملة بالمعاني، وبالتالي ليس لها أي معنى خاص بها وحدها، ونعتقد أن أخلاق النوايا كانت... شيئا ما يشبه علم التنجيم، أو علم الكيمياء، وهي شيء ينبغي على أية حال، أن يتم تجاوزه"[2].

هذا، ولا تظهر سلبية كانط، بالنسبة إلى نيتشه، في نقده الأخلاقي فقط، بل تظهر، أيضا، في نقده الجمالي. فلقد اعتقد كانط أنه قد شرف الفن وعلم الجمال حين نوه، في معرض نقده للحكم الجمالي، بهاتين الصفتين اللتين تشرفان المعرفة: التجرد والشمول. ففي صفة التجرد أو الحياد، التي تشكل أحد أعمدة موقفه الجمالي، يقول كانط أننا نتأمل الجمال ونتذوقه دونما رغبة أو منفعة؛ أي أن العملية الجمالية هي عملية يحكمها تأمل جمالي خالص[3]، وعلى حد تعبير "نوكس"، فإن كانط في صفة التجرد قد أحال التجربة الجمالية جزيرة خالية لا يسكنها غير شعور مجرد

(1) Ibid., 32
(2) Ibidem.
(3) Kant (e), Critique de la faculté de juger, suivi de qu'est-ce les lumières, traduction collective, coll. "folio/ Gallimard", 1985,1ere section, liv.I, 1er moment, 2.

ومنعزل[1]. أما في الصفة الثانية، فيدافع كانط عن كلية الحكم الجمالي، بعد أن دافع عن كلية الحكم الأخلاقي، ويؤكد أن الجميل هو موضوع رضا كلي، أي أنه يستند إلى كينونة قبلية قائمة في كل الناس. وبهاتين الصفتين وغيرهما استهدف كانط المشكلة الجمالية ليس استنادا إلى تجربة الفنان؛ أي تجربة المبدع، وإنما استنادا إلى تجربة المتذوق أو المشاهد[2]. وذلك، في نظر نيتشه، خطأ فادح؛ ذلك أن هذا المشاهد ليس معروفا بما فيه الكفاية من معشر فلاسفة الجمال، وليس واقعة أو تجربة عظيمة، ولا هو نتيجة طائفة من الاختبارات المتينة[3]. وبعبارة أخرى، يأتينا الحكم في الفن عند كانط من وجهة نظر مشاهد أقل فنا أو موهبة. أما مفهوم التجرد، فقد رأى نيتشه أن كانط قد "لطخ" به الحكم الجمالي[4]؛ لأن ما نادى به كانط يشبه، في نظر نيتشه، سذاجة أسقف القرية[5]. ولذلك فان الفن يجب أن يظهر في نظر نيتشه، من وجهة نظر جديدة؛ وهي وجهة نظر بيجمالونية[6]. والمقصود بها أن الفن يجب أن لا يكون حياديا كما يطالب كانط، بل يجب أن يكون هو المحرض الكبير للحياة، أو لإرادة القوة المترسبة في اللذة الجنسية؛

(1) نوكس (إسرائيل)، النظريات الجمالية (كانط . هيجل - شوبنهاور)، ترجمة محمد شفيق شيا، منشورات بحسون الثقافية، بيروت 1985، ص49

(2) Kant (e), Critique de la faculté de juger, op.cit., 2eme moment, 6.

(3) نيتشه (فريدريك)، أصل الأخلاق وفصلها، تعريب حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1981، البحث الثالث، الفقرة 6

(4) Nietzsche (F.), La volonté de puissance, t.I,trad. Genevieve Bianquis, N.R.F., Gallimard, 1935, liv. 2, 435.

(5) نيتشه (فريدريك)، أصل الأخلاق وفصلها، مرجع سابق، البحث الثالث، الفقرة 6.

(6) في المكان نفسه.

فحالة اللذة الجمالية، التي يسميها نيتشه "سكرا" " IVRESSE"، ترجع إلى الجهاز العصبي المشحون بطاقات جنسية، وترجع حاجتنا إلى الفن والجمال إلى اللذائذ الجنسية[1]. وإذن فوجهة النظر الجديدة تشدد، على العكس من وجهة نظر كانط، على الأصل الحسي والجنسي، أو الحالة العضوية للفن.

كانت هذه هي أهم الاعتراضات التي واجه بها نيتشه فلسفة كانط النقدية. لكن نيتشه الجينيالوجي لا يكتفي بدحض آراء كانط بل يتوجه إلى ما هو أبعد من ذلك، ويتساءل عن السبب الذي جعل كانط يتوقف بنقده في منتصف الطريق، ودفعه إلى رفع العالم الأخلاقي فوق النقد، واشتراط التجرد في الحكم الجمالي؟

والذي يراه نيتشه هو أن العلة في ذلك ترجع إلى صلة كانط العميقة بالدين؛ ففلسفة كانط تعد، في نظر نيتشه، استمرارا للدين، و"نجاح كانط ليس غير نجاح لاهوتي"[2]. ولهذا فنقد نيتشه للفلسفة الكانطية يطالها بوصفها، وبالأساس، لاهوتا مخادعا واحتياليا؛ أي بوصفها انحطاطا؛ ولهذا يقول نيتشه: "إن الانحطاط الألماني، في شكل فلسفي هو كانط"[3].

ولكن السؤال الذي يجب طرحه هنا هو: لماذا تعتبر النزعة الدينية التي تتحكم في كانط خصوصا، وفي الفلاسفة عموما، وتقف وراء أفكارهم، علامة على الانحطاط في نظر نيتشه؟

إن الإجابة على هذا السؤال تتطلب العودة قليلا إلى الوراء: لقد برزت في القرن الثامن عشر نزعات إلحادية احتذت حذو "بيل"

(1) Nietzsche (F.), La volonté de puissance, t. I, trad. op.cit., 440.

(2) Nietzsche (F.), L'Antechrist, traduction et présentaion de Dominique tassel, union générale d'éditions,1985, 10.

(3) Ibid., 11.



(1647 - 1706) "BAYLE" و"فـونـتـونـيـل" (1657-1757) "FONTENELLE" . وهـي نـزعـات كـانـت تـنـظـر إلـى الأديـان باعتبارها منتجات اصطناعية استحدثها القساوسة حتى يستبقوا السواد الأعظم من الناس تحت وصايتهم، وكأنما هم أطفال لا يملكون من أمرهم شيئا[1]. وفي القرن التاسع عشر ولد مذهب كامل في الإلحاد: مذهب يرمي إلى استبعاد الله بلا قيد ولا شرط من معتقداتنا، بعد أن كان من النادر - فيما سبق من العصور - أن يعتنق الإلحاد علانية مفكرون بارزون. لقد كان ينظر إليه على أنه موقف هدام، وصار ينظر إليه بعين أخرى خلال الفترة التي أعقبت هيغل، إذ اعتنقه جهارا نهارا عدد من زعماء الفكر الذين ربطوا بين الإلحاد والاتجاهات الرئيسية في حياة أوروبا العلمية والثقافية والأخلاقية. وبعبارة أخرى، ربطوا بين الإلحاد والحداثة. وهكذا فبدلا من أن يبقى الإلحاد موقفا سلبيا أضحى مقوم بناء من مقومات الاتجاه الحداثي في المجتمع الأوروبي الحديث،[2] ونظر إليه على أنه نظرية محررة، سواء في مجال البحث النظري أو في مجال الشؤون العلمية[3].

لقد كان الإلحاد الصريح بلا قيد أو شرط هو الافتراض المسبق، بالنسبة لأصحاب مذهب الإلحاد، للانتصار النهائي على فكرتي "الله"، "والعالم الآخر"؛ لأن الدين - والدين المسيحي خصوصا - لم يعد، في نظرهم، مجرد فكرة تتناقض تناقضا صارخا

(1) إبراهيم (زكريا)، مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة، (ب.ت.)، ص ص 181 . 182.

(2) كولينز (جيمس)، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد زكريا، مكتبة غريب، 1973، ص334.

(3) المرجع نفسه، ص335.

مع المؤسسات الحديثة من سكك حديدية وعربات بخارية ومدارس مهنية ومسارح[1]، ومع الاهتمامات العلمية والسياسية والاجتماعية للعالم، وهو تناقض لا يقبل الحل في نظر أصحاب مذهب الإلحاد، ولكنه أصبح يمثل بالنسبة إليهم، أداة لإذلال الإنسان: فبقدر ما يرفع الإنسان من شأن الله بقدر ما يحط من نفسه في نظر "فويرباخ"، "وبقدر ما يؤمن الإنسان بالعالم الآخر الديني بقدر ما يستبقي نفسه في حالة عبودية مستديمة في نظر "ماركس"، وبقدر ما يمجد الإنسان القيم المسيحية، ويرفع القانون الأخلاقي فوقه وفوق عالم الحواس بقدر ما ينقلب على الحياة، وذلك خطر لا ينازعه منازع في نظر نيتشه.

هكذا نكون قد عرفنا بالتدقيق السبب الحقيقي الذي يكمن وراء عداوة نيتشه لكانط: إنه يرجع لصلة كانط العميقة بالدين؛ فربطه الأخلاق والدين بعالم "النومين" وإبعادهما عن النقد وعن عالم الظواهر، والتفرقة بين عالمين ووصفه العالم الذي تجري فيه تجاربنا الإنسانية المعتادة بأنه العالم الأدنى أو عالم الظواهر، إن هو إلا أثر من آثار التفرقة الدينية المعروفة بين عالمين، وهي تفرقة، في نظر نيتشه، من وحي الاضمحلال. ومن هذا الجانب تعد الفلسفة الكانطية استمرارا للدين، وللبروتستانتية خصوصا. ولهذا فكانط هو، في نهاية الأمر، مسيحي مستتر، أو "نصف قس". لقد كان القس البروتستانتي هو جد الفلسفة الألمانية، ودم اللاهوتيين هو الذي أفسد الفلسفة، في نظر نيتشه، وبالتالي أخر، في نظر هذا الأخير، انتصار الإلحاد[2].

---

(1) لوفيث (كارل)، من هيجل إلي نيتشه، الجزء الثاني، ترجمة ميشيل كيلو، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق 1988، ص127.

(2) Nietzsche (F.), L'Antechrist, op. cit., 10.



وهكذا يمكن القول أن النتيجة المهمة التي أمكننا التوصل إليها في خاتمة هذا التحليل هي أن إعلان نيتشه للحرب على كانط كان بمثابة إعلان الحرب على المسيحية. ومع ذلك فنحن نشعر أن بحثنا سيكون ناقصا إذا لم نكمله بعرض موقف نيتشه من نظرية كانط عن الدولة والقانون الدولي؛ لأنه على أساس من أخلاقياته أقام كانط نظريته السياسية.

لقد كانت الفكرة المركزية للتنوير كما رآها كانط هي فكرة تحرير الذات من خلال المعرفة. وهي فكرة وجه بها كانط ضربة قاسية لتقسيم الناس إلى جمهور وخاصة بعد أن سادت في الفكرين القديم والوسيط. فلم يعد القصور المعرفي منسوبا إلى فطرة أو طبيعة تميز العامة من الناس كما كان عليه الأمر لدى الأوائل والوسيطيين من الفلاسفة، بل صار ظاهرة قابلة للسيطرة والمعالجة. وهو ما لم يكن يراه نيتشه الذي لم يكن ينظر إلى التعليم المتزايد الانتشار وإلى التربية الصائرة تربية عامة أكثر فأكثر على أنه تحرير من الجهل بقدر ما كان ينظر إليه كخطر أو كمرض يتهدد أوروبا من البربرية القادمة؛ ففي كتابه "أفول الأصنام"، وبعد أن يطرح السؤال التالي: ما الذي يحدد انحطاط الثقافة الألمانية؟، يجيب: "إنه كون "التعليم العالي" لم يعد امتيازا - وإنها النزعة الديمقراطية في الثقافة العامة التي أصبحت شائعة وعامية[1] هذا، ولقد أحس "بوركهارت" "Burckhardt"، زميل نيتشه في جامعة "بال"، بالبربرية القادمة من التعليم العام قبل أن يحس بها نيتشه؛ فلقد وصفها سنة 1846 قائلا: "إن القرن التاسع عشر سيسمى ذات

(1) Nietzsche (F.), le crépuscule des idoles,trad. Henri Albert, paris, flammarion, 1985, ce qu les allemands sont en train de perdre, 5.

يوم القرن "المتعلم"، إذ تتطاير اليوم نحو كل إنسان مهما كانت درجة غبائه، شرارات كثيرة من نيران التربية العامة التي تزداد انتشارا، فلا يقدر أحد بعد ذلك على قطع جميع رؤوس هذا الغول إلا إذا فعل ذلك "هرقل" الحقيقي. قبل أزمنة كان كل واحد حمارا على مسئوليته الخاصة، أما اليوم، فإن المرء يعتبر نفسه متعلما فيشرع بنسج "نظرته الخاصة إلى العالم" ويبدأ بإلقاء المواعظ على الأقربين من حوله... وهكذا فان هذه التربية المنتشرة في كل مكان تقيم كل يوم صرحا من المخادعات التي تتحرك ضمنها فيما بعد فئات كاملة من المجتمع، تدفعها إلى ذلك حماسة زائفة"[1].

لقد رأى نيتشه أن الخطر الذي يتهدد الألمان يأتي من مؤسسات التربية والتعليم، وفي انحراف التربية باتجاه التوسع وتعميم التعليم، بعد ما لاحظه من زيف التربية الحديثة. لقد أصبحت المؤسسات التعليمية، في نظره، المكان الذي يضم ثقافة مشبوهة، لأنها بدل أن تقوم بانتخاب حقيقي للعقول والمواهب، تقوم بإقصاء كل ثقافة ممتازة وأرستقراطية[2]؛ فكل ما تنجزه المدرسة هو تزويد الأفراد بقابلية الانتساب إلى الحياة العامة، وتنصيب المجموع ضد "الاستثناء"، أو تقويض الاستثناءات لصالح القاعدة[3]. ولهذا، ففي مواجهة الدافع نحو أوسع انتشار ممكن للتربية الذي كان كانط هو المسؤول عن ذيوعه، يدافع نيتشه عن

---

(1) لوفيث (كارل)، من هيجل إلي نيتشه، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص83.

(2) Nietzsche (F.), Sur l'avenir de nos établissements, trad. Jean-Lois Backes, coll."idees /Gallimard ",1981, 4eme conference,p.97.

(3) Nietzsche (F.), Les oeuvres philosophiques complètes, tome XIV,"fragments posthumes, début 1888-debut 1889", trad. Hemery, N.R.F.., Gallimard, 1977, p.238.

الدافع نحو تضييق وتمركز التربية والتعليم، واقتصارهما على الاستثناءات، وفي مواجهة الترويض العنيف الذي تقوم به المدرسة لتكوين "أفراد متوسطي القامة" يدافع نيتشه عن ترويض فني وجدي يقوم به عباقرة ويكون غرضه هو بعث ثقافة حقيقية وسامية. وهكذا فان: "التعليم العالي لا يجب أن يخصص إلا للاستثناءات، ويجب على المرء أن يكون موهوبا لكي يطمح إلى مثل هذا الامتياز السامي جدا. فالأشياء العظيمة كلها لا يمكن أن تكون من الأملاك العامة"[1].

إن التنوير الكانطي الذي يتعلق بتربية الإنسان يتعارض إذن، في نظر نيتشه، مع هدف التربية الحقيقي؛ الذي هو تكوين الإنسان الممتاز أو التحضير له. وتكفي نظرة واحدة على نوع الإنسان الذي تهدف إليه التربية عند كانط للتأكد من أن هذا الأخير قد أخطأ هدف التنوير الحقيقي: فكانط يتصور أن الإنسان متوحش، وطابع التوحش هذا هو خاصية الاستقلال عن أي قانون، وهو كذلك خاصية الشطط في استعمال الحرية. إن في حالة التوحش تسود الحرية والاستقلال عن أي قانون، ولذلك فإن الرضيع، مثلا، لا يطيع إلا ميوله الحيوانية، ولا يخضع كذلك إلا لنزواته: إنه يسود مستبداً بالآخرين. ويظهر الاستبداد عند كانط باعتباره حالة طبيعية للإنسان، أي باعتباره تعبيرا فوريا عن إرادة لا تخضع لأي قانون؛ وهو ما يسميه كانط "حيوانيته" أو "وحشيته". وعليه، فلكي يصير الإنسان إنسانا فإنه يجب أن يفقد وحشيته، ويصير كائنا أخلاقيا، وهو ما يقتضي إخضاعه لعملية ترويض مؤقتة، تكون هي الخطوة الأولى في تربيته[2].

(1) Nietzsche (F.), le crépuscule de idoles, op.cit., 5.

(2) محمد بوبكري، التربية والحرية، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2000، ص 37.



وإذا كان كانط يقصد من الترويض "أنسنة" الوحش الذي هو الإنسان، فإن نيتشه يرى، على العكس من ذلك، أن الإنسان المتوحش، أو الوحش الأشقر الكاسر، هو بمعنى ما، المثل الأعلى للجنس البشري أو الإنساني، وأنه بسبب الخوف من هذا الإنسان-الوحش، تم ترويض وتحقيق النوع المعاكس أو المخالف، أي "الحيوان المدجن"، "والحيوان التجمعي"، و"الحيوان الضعيف"، و"حيوان الحقوق المتساوية"، و"الحيوان المسيحي أو الكانطي"[1].

ومن هذا التشخيص لطبيعة الإنسان ينطلق نيتشه إلى تحليل نظرية الدولة والقانون الدولي، ونقد فكرة "السلام الدائم" عند كانط. لقد كانت الغاية من "السياسة الكبرى" عند نيتشه بالضرورة توحيد أوروبا سياسيا، ومع هذا لم يكن يتصور قط أن يجري هذا التوحيد على أساس اتفاق بالتراضي بين الدول، بل هو يستخلصه من الصراع، أو من أعظم الحروب وأشدها هولا[2] وبعبارة أخرى، لا يمكن أن يتحقق "توحيد أوروبا"، في نظر نيتشه، إلا بالرجوع إلى الهمجية. هذا، وتوحيد أوروبا لا ينفصل، عنده، عن تجديدها. فقبل أن تتوحد أوروبا يجب أن تجدد نفسها، لأن أوروبا اليوم (القرن التاسع عشر) بالغة التعب، لا نتيجة للحروب، بل من جراء الشبع والسلام. إن هذا هو السبب الرئيسي في انحطاط الأمم الأوربية وتدهور العروق "المتفوقة" (أو "تدهور الإنسان -

(1) Nietzsche (F.), Les oeuvres philosophiques complètes, tome XIII, "fragments posthumes,automne 1887-mars 1888", trad. P.klossowski,N.R.F, GALLIMARD,1986, p.365.

(2) Nietzsche (F.), Humain, trop humain, ler volume, trad. Robert Rovini, Gallimard, 1987, 261



المتوحش" إلى "الإنسان - الممدن") التي كانت تسود القارة الأوربية فيما مضى من الزمان. لقد كانت هذه العروق المتوحشة تتضرس في الحروب وفي النضال وفي النزاع، ولكنها ابتعدت عن نمطها منتجة عددا كبيرا من الاضطرابات والتشوهات عندما آلت إلى الإفراط في تحصيل الغذاء والجنوح إلى السلام[1].

إن الحرب، بالنسبة لنيتشه، هي وحدها تخلق عظمة الشعب وتضمن تطور الحياة الصاعدة، وترد للشعوب المتعبة تلك الطاقة الصلبة التي تجدد بها نفسها. وهذا معناه أن الحضارة لا تستطيع بتاتا أنْ تستغني عن الأعمال الوحشية، وأن كل رأي يمنح السلام قيمة هي أعظم مما يمنح للحرب مناهض للحياة: "إن الحياة نتيجة الحرب، والمجتمع نفسه وسيلة لها"[2].

إن نيتشه يسخر من كانط الذي رسم خطة لتحقيق السلام الدائم على الأرض بواسطة هيئة أو عصبة تكون حكما في جميع قضايا الخلاف لتجعل من المستحيل على المتنازعين أن يلجأوا إلى الحرب لإقرار تلك القضايا، ويرد على خطته أو مشروعه بالدفاع عن الحرب، بقوله: "أحبوا السلام كوسيلة لتجديد الحروب، وخير السلام ما قصرت مدته. إنني لا أشير عليكم بالسلم، بل بالظفر، فليكن عملكم كفاحا وليكن سلمكم ظفرا .لا اطمئنان في الراحة إذا لم تكن السهام مسددة على أقواسها. وما راحة الأعزل إلا مدعاة للثرثرة والجدال. فليكن سلمكم ظفرا. تقولون أن الغاية المثلى تبرر الحرب، أما أنا فأقول لكم إن الحرب المثلى تبرر كل غاية، فقد

(1) Nietzsche (F.), Par delà le bien et le mal, 242.

(2) Nietzsche (F.), la volonté de puissance, le livre de poche, trad. Henri Albert, Libarairie générale française, 1991, 215.



أتت الحروب والإقدام بعظائم لم تأت بمثلها محبة الناس، وما أنقذ الضحايا حتى الآن إلا أقدامكم لا إشفاقكم[1].

إن نيتشه لا يأسف للحرب ولا يقابلها مثل كانط بمشروعات سلام دائم؛ لأن الحرب هي وحدها القادرة، في نظره، على إقامة "العدالة"، وذلك راجع إلى أن العلاقات بين الدول لا يحكمها قانون العقل بل الاتفاق، والعرضية. وهذا يعني أن الدول في مواجهة بعضها لبعض هي في حالة الطبيعة، ولا تكون علاقاتها شرعية أو قانونية أو أخلاقية. فالحرب بين القوى هو القاعدة، وأما التصالح أو السلم الذي نلحظه بينها، في بعض الأحيان، فليس إلا تصالحا مؤقتا بين إرادات أو قوى متساوية، تظل تترقب وتتربص التوثب على غيرها عندما تتاح لها أدنى فرصة[2] فالعقود والعهود التي هي أساس القانون الدولي لا تعبر، عند نيتشه، إلا عن حالة مؤقتة لإرادة القوة. وبعبارة أخرى، فإن الإلزام الذي ينشأ عن المعاهدة والعقد ليس إلزاما أخلاقيا وإنما هو إلزام حرص وفطنة؛ أي مشروط بالضرورة التاريخية أو الوضع القائم. ولهذه الأسباب فإنه يمكن للدولة أن تخرق المعاهدات، بل أن تغزو الدول الأخرى، دون أن تتوقع عقوبة مبررة، إذ لا توجد سلطة يمكن أن تنفذ هذه العقوبة. وتلك هي النقطة المحورية في نقد نيتشه لفكرة كانط عن "السلام الدائم".

هذه هي إذن جملة الاعتراضات التي واجه بها نيتشه فلسفة كانط. وهي اعتراضات مخيبة للآمال؛ فنيتشه يعترض على الإيمان

(1) نيتشه (فريدريك)، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، دار القلم بيروت، (ب.ت)، الحرب والمحاربون.

(2) Nietzsche (F.), Les oeuvres philosophiques complètes, tome XI, Op. Cit., p.220.

بالله بالدعوة إلى الإلحاد، ويعترض على الجمال المنزه بالدعوة إلى جمال "باخوسي" حيواني، ويعترض على الإنسان المتمدن بالدعوة إلى الإنسان المتوحش، ويعترض على السلم بالدعوة إلى الحرب.

إن نيتشه مخطئ كثيرا فيما يدلي به، والحقيقة أن اعتراضاته على كانط لا تتقدم بنا إلى الأمام بل تعود بنا القهقرى؛ لأن الإطاحة بكانط كانت تتطلب، في نظره الظلم الاجتماعي، ورد الاعتبار إلى العبودية، ومواجهة الله؛ وهي كلها مطالب تزيد من شقاء الإنسان وتدفعه إلى الوقوع في أنواع لا تحصى من الانحراف.

أما أفكار كانط فقد أثبتت حيويتها وقدرتها على تحمل أقسى الهجمات. وربما كان كارل بوبر على حق حين قال عن أفكار كانط "إنه بدلا من تفسير ضرورة زوالها والتنبؤ بتدهورها الوشيك، ربما كان من الأفضل أن نحارب من أجل بقائها"[1].

(1) بوبر (كارل)، بحثا عن عالم أفضل، ترجمة احمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2001، ص 182.

3
الوجه الآخر لهيغل

يورد الكثير من ممثلي المدارس الفلسفية اسم نيتشه إلى جانب اسم هيغل. فكلاهما يمثل الوعي التاريخي الذي يستدير ويفكر في ماضي الغرب برمته لتقدير قيمته، وكلاهما يعود إلى الأصول وينتمي إلى هيراقليطس. ومع هذا ففي الحين الذي يدخل فيه هيغل تناقضات تاريخ الفكر الغربي قي تلك الوحدة، ويقود هذا التاريخ نحو نهاية إيجابية ينظر إليها كصفحة مشرقة، نجد نيتشه ينظر إلى نفس التاريخ على أنه تاريخ مظلم وسلسلة من الأخطاء ويواجهه برفض قاطع. وباختصار، تتخذ فلسفة هيغل صورة "نعم" تقبل كل شيء، بينما تتخذ فلسفة نيتشه صورة "لا" ترفض كل شيء[1].

لقد كان هيغل، ولفترة طويلة، الممثل الرئيسي للفلسفة الحديثة؛ فالتيارات الفلسفية المعاصرة لهيغل أو التالية له كان يجري تصنيفها، تبعا لموقفها من هيغل، إلى أتباع أو أعداء. وحتى الفلاسفة المضادين له قد ظلوا منجذبين إليه، ومعارضتهم المعلنة له لم تكن إلا تاييدا باطنيا. ولذلك لا يجب أن يدهشنا قول نيتشه: "إننا نحن الألمان هيغليون، حتى ولو لم يوجد هيغل أبدا"[2].

وبالفعل، فهيغل هو الذي زود نيتشه بفهم للتاريخ على شكل تطور أو تغير. ومع ذلك فقد كان نيتشه عدوا لهيغل. وعلى الرغم من أن البعض يحاول أن يخفي، أو ينفي، أو يتجاهل هذه العداوة

(1) أويغن فينك، فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس بديوي، منشورات، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1974، ص 4.

(2) Nietzsche (F), le gai savoir, trad. P. Klossowski, Gallimard, 1989, 357.



انطلاقا من قلة استشهادات نيتشه بهيغل، إلا أن نيتشه كان يعرف عدوه جيدا؛ فلقد كانت التيارات الهيغلية المختلفة مألوفة بالنسبة إليه، وكانت الموضوعات الهيغلية موجودة في جل مؤلفاته تقريبا، بل إن مفاهيمه الأساسية مثل "السيد والعبد" كانت موجهة ضد الفلسفة الهيغلية. وكانت معركته ضد هيغل إتماما للحرب التي بدأها كيركغارد وشوبنهاور؛ الذين جعلا هيغل مرمى لسخريتهما. ففلسفة هيغل كانت تمثل، بالنسبة لشوبنهاور "حكمة الدرجة الثانية" و"بضاعة كلام" و"تهريج فلسفي"[1]. وكان هيغل، في نظر كيركغارد، الممثل الرئيسي" لعبيد القلم العاملين في خدمة مهام الفكر الخيالي الضخمة"، الذين "يريدون الزمجرة في التاريخ العالمي والصياح مذهبيا كالغربان"، و"يلعبون بالرب مذهبيا وتاريخيا"[2].

لقد كانت معركة نيتشه ضد هيغل معركة ضد المثالية المطلقة، ولما كان فلاسفة المثالية - كما هو معتاد في ألمانيا منذ العصور الوسطى المتأخرة - أساتذة جامعات، فإن حملته على المثالية الألمانية كانت حملة على أستاذ الفلسفة الجامعي في ألمانيا، وكان هيغل، في نظر نيتشه، هو الممثل الرئيسي لـ "شغيلة الفلسفة" المتحصنين في الجامعات. وفي شوبنهاور وجد نيتشه ما يحتاجه في حملته ضد أساتذة الفلسفة؛ فقد أوضح شوبنهاور بحدة في عمله "ملحوظات وإضافات" (1851) الفرق بين الفلسفة "كمهنة" والفلسفة "كبحث عن الحقيقة" والفلسفة "كتكليف من الحكومة"

(1) فرنر شنيدرس، الفلسفة الألمانية في القرن العشرين، ترجمة محسن الدمرداش، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2005، ص 25.
(2) نفسه، ص 31.



والفلسفة "كتكليف من الطبيعة والبشرية"، ونبه إلى أن الفلسفة الألمانية على وجه الخصوص ليست إلا عمل موظفين، وفلسفة أساتذة لأساتذة الفلسفة، وأن هيغل هو دمية الرئيس النشيطة[1].

لقد كان هدف نيتشه من هجومه على الفلسفة المثالية، أو فلسفة المنصة، هو إبراز سيادة الفلسفة وواجبها القيادي ضد الفلسفة الجامعية التي كانت تدعم الحكومة والكنيسة ولا تدعم الحياة الحقيقية. يقول نيتشه: " لقد ربطت بروسيا بين المناصب الحكومية والمدرسة، فأصبحت المدرسة سلما للحصول على درجات الشرف، واصبح الحصول على منصب حكومي يمر بالضرورة عبر المدرسة... كما أصبح من الواجب على كل خادم في الدولة أن يحمل مشعل ثقافتها... وهو ما يذكرنا بالفيلسوف هيغل الذي طرق أبواب الدولة وخدم أهدافها. وإننا لن نكون مبالغين إذا قلنا إن بروسيا، بوضعها كل الجهود في خدمة أهداف الدولة، قد تمثلت بنجاح الإرث الفلسفي للهيغلية"[2].

لقد جعل هيغل الهدف الأسمى للفيلسوف هو خدمة الدولة، وهذه الاعتبارات النفعية التي تجمع بين الترويج للدولة من أجل بقائها، ومن أجل حصول المروجين لها على مناصب حكومية، هي، في نظر نيتشه، اعتبارات تصدم الألماني الأصيل؛ لأن علاقة الإستتباع والمنفعة التي تقام بين الثقافة والسياسة في الدولة الحديثة تعني فقدان المثقف لاستقلالية حقله وانسيابه في ميدان السياسة. والدولة التي تنهج هذا النهج، وخصوصا الدولة القومية، تصيب المواهب المتفوقة بأضرار خطيرة؛ إذ لا بد في سبيل الزهرة الفظة

(1) نفسه، ص 25.

(2) Nietzsche (F), sur l'avenir de nos établissements d'enseignement, trad. J-L Backes, Coll. "Idées / Gallimard", 1981, 3eme Conférence, p.91.



والمبرقشة، زهرة الأمة، من التضحية بكل البراعم النبيلة، والرقيقة، والروحانية، التي كان مزرعها خصباً. إنها تضحي بالمواهب وأصحاب الثقافة الرفيعة على "مذبح الوطن" أو مذبح الطموح القومي، بينما كانت، فيما مضى، حقول أخرى تفتح أمام هذه المواهب التي صارت السياسة تلتهمها[1].

إن فلسفة هيغل، ومن هذا المنظور، هي الفلسفة التي تؤكد أن الدولة هي غاية البشرية القصوى وأنه ليس من هدف بالنسبة للإنسان أسمى من هدف خدمة الدولة، وهو ما يدل، في نظر نيتشه، على عودة إلى الوثنية، بل على عودة إلى الحماقة. وإذا كان هنالك واجب أسمى من خدمة الدولة فإنه، في نظر نيتشه، واجب تدمير الحماقة بكل أشكالها[2].

لقد كانت معركة نيتشه ضد هيغل، كما يبدو، معركة ضد أساتذة الفلسفة الألمان، ولكن الهدف البعيد منها كان فك الميتافيزيقا المثالية. وحملة نيتشه ضد مثالية هيغل ما هي، في الحقيقة، إلا حملة ضد الميتافيزيقا المثالية باعتبارها فلسفة دينية، أو باعتبارها وريثة للدين. وبالفعل، فإن نقطة انطلاق الفلسفة لدى هيجل كانت، في المقام الأول، الحاجة إلى فلسفة تحفظ الكلية، أو الديانة المسيحية، التي شتتها الزمن؛ أي أن هيغل أدرك منذ البداية، وجوهريا، الفلسفة كلاهوت تأملي أو معرفة مطلقة للمطلق. ولذلك فإن مادة الفلسفة ليست لديه الإنسان أو الطبيعة بل "الرب ولا شيء سواه"، ووظيفتها صارت لديه كشفا للرب. وعلى هذا فإن

(1) Nietzsche (F), Humain, trop humain, tome1, trad. R. Rovini, Gallimard, 1987. 481.

(2) Nietzsche (F),considérations inactuelles, III, "Schopenhauer éducateur", trad. Pascal David, Coll. "Folio/ essais", Gallimard, 1992, 4.



الفلسفة، عند هيغل، عبادة قائمة في خدمة المطلق، وإن صح التعبير هي "يوم الأحد للحياة كلها"[1].

لقد كانت مثالية هيغل في الأساس فلسفة دينية إذن. وهنا يكمن السبب الحقيقي لعداوة نيتشه مع هيغل؛ فبفضل محاولة هيغل إنقاذ الدين عن طريق الفلسفة، أو المصالحة بينهما، أخر هذا الأخير، في نظر نيتشه، انتصار الإلحاد[2]. لقد كان نيتشه أشبه بالقناة المصطخبة المياه التي نقلت النتائج الإلحادية للقرن التاسع عشر؛ فعبارته "إن الرب قد مات"[3] كانت تتردد في كثير من نصوصه، وكان يقصد بها أن مكانة الإله في القرن التاسع عشر قد ضاقت أكثر فأكثر، وأن الإيمان بالله قد مات في قلب الأوروبي الحديث نتيجة العلم الوضعي والفعالية الصناعية. ومع ذلك فنيتشه كان يلاحظ أن الكثير من مفكري القرن التاسع عشر، وعلى الرغم من إعلان عدم إيمانهم بالله كانوا يتصرفون كما لو أن الإله موجود؛ ولذلك كان يسميهم "بالفلاسفة المتنكرين". والحقيقة أن هذا الأمر لم يكن جديدا في فلسفة نيتشه، بل كان شائعا عند مفكري القرن التاسع عشر، فما بدا إلحادا لأحدهم، رأى فيه غيره لاهوتا وتدينا ومسيحية. وهكذا فلقد كان "شتراوس" Strauss بالنسبة لـ"باور" Bauer "كاهنا"، و"فويرباخ" Feuerbach في نظر "شتيرنر" Stirner "ملحدا متدينا". ونظر "ماركس" Marx إلى باور "كناقد ينطلق في نقده من كونه رجل لاهوت". أما شتيرنر فقد صنفه ماركس ساخرا مع "الأسرة المقدسة" واعتبره "أحد آباء

(1) فرنر شنيدرس، مرجع سابق، ص ص 18-19.

(2) Nietzsche (F), Le gai savoir, Op. Cit, 357.

(3) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت، مستهل زرادشت.

الكنيسة" وأسماه "القديس ماكس". بينما رأى فويرباخ في "العدم" الشتيرنري "صفة إلهية" وفي أناه الوحيدة "البركة الفردية المسيحية". أما نيتشه فقد اعتبر الفلسفة الهيغلية لاهوتا مخادعا واحتياليا على الرغم من أن نقد المسيحية انطلق من هيغل، وعلى الرغم من أن نيتشه لم يصل إلى طريق الإلحاد إلا عبر "تلاميذ هيغل". إن كل واحد من هؤلاء كان يريد إثبات وجود بقية من المسيحية لدى الآخرين على الرغم مما يظهر من إلحاد لديهم[1].

لقد كانت المثالية الألمانية فلسفة ملحدة ولكنها ظلت مع ذلك تتفلسف، في نظر نيتشه، كما لو أن الرب لا زال موجودا؛ لأنها كانت لا تزال تتحرك في فلك المسيحية؛ التي أصبحت تتعارض، في نظر نيتشه، مع جميع معطيات العالم المعاصر: "فنحن [على حد قول نيتشه] عندما نستمع في صباح يوم الأحد إلى دقات الأجراس القديمة فإننا نتساءل: أهذا ممكن!... لنتصور إلها ينجب أطفالا من زوجة فانية... وخطايا ترجع إلى إله، ويحاسب عليها هو نفسه... لكم يبدو لنا ذلك مخيفا... أيصدق أحد أن شيئا كهذا لا يزال يصدق"[2]. ولهذا فإن عقل الإنسان الحديث، في رأي نيتشه، لم يعد يحتمل تعاليم المسيحية، ولم يعد يحتمل ألاعيب التفسير المسيحي الذي يربط الإنسانية والوجود باقتراف الإثم والخطيئة).[3] ولذلك كان نيتشه يعتقد أن النصر الكامل للإلحاد هو الذي قد يخلص البشرية من الإحساس باقتراف الإثم. وهيغل عندما قام بمحاولته الكبيرة "ليقنعنا بربانية الوجود"[4]،

(1) كارل لوفيث، من هيجل إلى نيتشه، الجزء الثاني، ترجمة ميشيل كيلو، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1988، ص ص 128-129.

(2) Nietzsche (F). Humain, trop humain, tome1, Op. Cit, 113.

(3) كارل لوفيث، مرجع سابق، ص 163.



فإنه، مثل كانط، أخر، في نظر نيتشه، الانتصار على هذه الديانة المسيحية التي أصبحت تتناقض مع العصر، وهو تناقض لا يقبل الحل في نظره، كما أنه أفسد، بمحاولته تلك، الفلسفة، وبالتالي الوجود؛ لأن الوجود، وهو ساحة تساؤل الفلسفة، أصبح، مع مجيء هيغل، يجري البحث عن معناه من وجهة نظر اللاهوت، أو بمعنى آخر من وجهة نظر مسيحية. وينطبق الأمر نفسه على التاريخ؛ فقد قفز التاريخ اللاهوتي إلى التاريخ الهيغلي، ولهذا نظر هيغل إلى التاريخ باعباره نشاطاً إلهياً، أو باعتباره مراحل لتطور المطلق، ولكن بينما التاريخ اللاهوتي هو تاريخ مزدوج: تاريخ البشر الذي يؤدي إلى العدم، وتاريخ الله المقيض له الخلود، فإن التاريخ الهيغلي هو بمثابة صهر لهذين التاريخين، أو بتعبير أدق تأويل للتاريخ البشري بالتاريخ الإلهي: فليس ثمة تاريخ بشري أو دنيوي متمايز عن التاريخ المقدس، وإنما هناك تاريخ واحد، وهو التاريخ المقدس[1].

هذا، ولما كان التاريخ الميتافيزيقي عند هيغل، أو درب التاريخ العالمي، هو عبارة عن "تطور ذاتي" للعقل المطلق، فإن نيتشه يتصور هذا العقل كتعارض هدام مع الوجود أو الحياة؛ لأن هذا العقل الذي جرى تأليهه على يد هيغل، بقدر ما يتقدم بقدر ما يقتل الحياة. فالعقل، الذي هو ظاهرة حديثة نسبيا، في نظر نيتشه، شيء غريب عن كرتنا الأرضية، وهو ثانوي بالنسبة إلى الحياة، إذ لم يظهر إلا عندما نشأت الحاجة إليه، ولو لم نكن بحاجة إليه لما كان لنا عقل، فالعامل الحاسم في تكوينه هو الحاجة. ومن نفع

(1) Nietzsche (F), Le gai savoir, Op.Cit, 357.

(2) إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ج6، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، 1985، ص237



العقل للحياة نشأت الثقة فيه، وصارت له قيمة، ولم يكن أحد يخمن ما يضمره العقل من أغراض دنيئة. فبعد أن كان مجرد وسيلة سرعان ما صار يريد أن يكون أكثر من ذلك: إنه صار يريد أن يكون غاية[1]، وأن يصبح، بفضل الثقة التي تمنح له، معيار ما هو كائن، وما يمكن أن يكون، وما يجب أن يكون، لأن مناطقة متعصبين، يقودهم هيغل، تمكنوا من جعل العقل الطريق الوحيد إلى الوجود والمطلق[2]، أو روحا يعي الوجود بتمامه. فالعقل عدواني بطبيعته، وبقدر ما نتقدم يطرد الحياة: " إن الإله الموهوم يصبح إبليسا يخنق كل حياة" على حد تعبير "أودويف"[3]. إنه مرعب أكثر فأكثر بقدر ما يتقدم حتى ينتهي إلى نهاية العالم ودمار الجنس البشري. وهكذا فإن جوهر تطور الإنسانية التاريخي؛ أي ما يسميه هيغل تقدما للعقل المطلق، هو صراع ظافر للعقل ضد الحياة، والنهاية المتوقعة لهذا الصراع هي دمار الحياة[4].

هذا، وإذا كانت فلسفة هيغل، في نظر نيتشه، في جوهرها فلسفة مسيحية، أو هي بشكل أساسي فلسفة لاهوتية، فإن منهجه، أي الدياليكتيك الحديث الذي بشرنا بطرق تفكير جديدة، هو أيضا، في نظر نيتشه، فكر مسيحي من ألفه إلى يائه. إن الدياليكتيك، في نظر نيتشه، هو أولا فكر الإنسان النظري؛ والإنسان النظري هو الإنسان الذي يضع الحياة والعقل في طرفي نقيض ثم ينحاز إلى العقل، لأنه يعتقد اعتقادا راسخا أن العقل

(1) Nietzsche (F), Le gai savoir, Op.Cit, 123.

(2) Nietzsche (F), la volonté de puissance, trad. Genevieve Bianquis n.r.f, Gallimard, 24e ed.1948, tome II, Livre III, 599.

(3) ستيبان أودويف، على دروب زرادشت، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، 1983، ص 151.

(4) في المكان نفسه.



يستطيع فهم الوجود، ولذلك يراهن عليه، بينما هو يقوم، بانحيازه للعقل، بنفي الحياة لأنه ينفي الغرائز. ويمثل سقراط، في نظر نيتشه، نموذج الإنسان النظري، أو إنسان الجدل. فعن طريق الجدل أدان سقراط الفن والأخلاق اليونانيين، بل وأدان كل ما هو موجود. وانطلاقا من ذلك ظن أن من واجبه تصحيح الواقع الذي كان يقوم على يقين الغرائز، فتقدم يدعي، بمفرده، وبنوع من الإزدراء والتكبر بأنه المبشر بثقافة جديدة[1]؛ وهي ثقافة كان نيتشه يعتبرها مدمرة بالنسبة للثقافة اليونانية، لأنه كان يبصر في تمجيد سقراط للعقل احتقارا للواقع الفعلي، وكراهية له، وإنكارا للحياة، وإدانة للفن، واحتقارا للغرائز والجسد[2]. وسقراط، بالإضافة إلى ذلك، هو الذي أفسد أفلاطون حين لقنه أهمية المنهج الجدلي، جاعلا منه مفكرا جدليا بعكس طبيعته الحقيقية. وهذه الصورة التي رسمها نيتشه لسقراط مختلفة تماما عن الصورة التي رسمها له هيغل؛ إذ يبدو هذا الأخير مدافعا عن سقراط الذي يمثل، في نظره، نقطة تحول تاريخية عظيمة[3].

هذا، والدياليكتيك في نظر نيتشه هو، ثانيا، طريقة تفكير العبد؛ أو السلاح الأخير للضعيف، أو القوة التي لم تعد تفعل. فنحن إذا عدنا إلى الوجه الدياليكتيكي المشهور للعلاقة سيد-عبد عند هيغل، وقمنا، في نظر نيتشه، بطرح السؤال الجينيالوجي: من يطبع هذه العلاقة بالدياليكتيك، وماذا يريد؟ وبعبارة أخرى: من هو الدياليكتيكي، وماذا تريد هذه الإرادة التي تريد الدياليكتيك؟ فإننا

(1) Nietzsche (F), Humain, trop humain, tome1, Op. Cit, 261.

(2) فردريك نيتشه، مقدمة لقراءة محاورات أفلاطون، ترجمة محمد الجوة وأحمد الجوة، دار البيروني للنشر والتوزيع، صفاقس، (ب.ت)، الفقرة 6.

(3) يسري إبراهيم، نيتشه عدو المسيح، سينا للنشر، القاهرة، 1990، ص 68.

سنكتشف أن الدياليكتيك هو من تصور العبد، أو هو الصورة التي يكونها العبد عن القوة؛ وذلك لأن صورة السيد التي يقترحها علينا هيغل هي منذ البدء صورة صنعها العبد، صورة تمثل العبد، على الأقل كما يحلم أن يكون، أي أن العبد هو الذي يظهر دائما من تحت صورة السيد الهيغلية[1].

وبالفعل، فإن حقيقة السيد، عند هيغل، هي العبد، إذ لا يعترف الآخرون بالسيد بصفته سيدا إلا لأن لديه عبدا، وترتكز حياة السيد على واقعة استهلاك إنتاجات العمل العبودي. فالسيد، والحال هذه، مجمد في سيادته، وتابع وجوديا للعبد، ولا يمكنه أن يتجاوز نفسه، أو يتغير ويتقدم، وبالتالي فإنه جدليا يصبح هو العبد، بينما يستطيع العبد أن يلج خارج ذاته ويلغي جدليا عبوديته ويصبح سيدا عن طريق العمل الذي يحرره من السيد، والذي سيسود عن طريقه يوما بصفته سيدا مطلقا.

وهكذا فإن العبد هو الذي يعبر عن نفسه في الدياليكتيك؛ فهو الموضوع والنقيض، وهو يثبت نفسه إذ يتحول إلى نقيضه، لأنه لم يكن يختلف يوما عن نقيضه. ونظرا إلى أن العبد يعبر عن نفسه في الجدل بالتعارض، أو برد الفعل، أو بالنفي، فإنه مسيحي بشكل أساسي. إنه، كالكاهن المسيحي، يحتاج للنفي ليوطد قدرته. فمحل إثبات الذات يحل نفي الآخر، ومحل إثبات الاختلاف يحل نفي ما يختلف[2]. إن إرادة الدياليكتيكي تنفي كل ما يختلف عنها وتجعل من هذا النفي جوهرها الخاص ومبدأ وجودها. إنها متصورة

(1) جيل دولوز، نيتشه والفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993، ص16.
(2) نفسه، ص 251.

كاعتراف من "هذا" بتفوق "ذاك"، وما تريده الإرادة لدى هيغل، إنما هو فرض الاعتراف بقدرتها وليس إثباتا ظافرا لذاتها أو شعورا ذاتيا ملموسا بالاختلاف. وبالفعل، فإنه لا يمكن للواقع الإنساني، في نظر هيغل، أن يتولد ويصمد في الوجود إلا كواقع "معترف به". ولا يكون ذلك إلا بأن يعترف به من قبل الآخرين. فالواقع الإنساني لا ينشأ إلا بالصراع في سبيل الاعتراف. يعني أن الإنسان كيما يكون حقا وفعليا "إنسانا" عليه أن يجعل الآخرين يعترفون به، وكذلك عليه أن يحول العالم إلى عالم يجري فيه هذا الاعتراف؛ أي أن قيمة الإنسان تتوقف على الآخر، على اعترافه من قبل هذا الآخر. والحال أن نيتشه يرى في ذلك تصورا خاطئا لإرادة القوة وطبيعتها. إن ما تريده الإرادة ليس هو فرض الاعتراف بمقدرتها، أو نفي الإرادة الأخرى كما يتصوره هيغل؛ لأن ذلك يعكس صورة زائفة عن الاختلاف. إنها تريد أن تؤكد اختلافها الخاص وتستمتع بهذا الاختلاف، أي تجعل من اختلافها موضوع إثبات لا موضوع نفي[1]. وهكذا يقف الإثبات في وجه النفي الدياليكتيكي، والاختلاف في وجه التناقض الدياليكتيكي[2].

هذه هي إذن جملة الاعتراضات التي واجه بها نيتشه فلسفة هيغل. وهي اتهامات ليست جديدة، بل كانت شائعة بين أنصار هيغل أنفسهم وبين الهيغليين الشبان على وجه الخصوص. فمثالية هيغل وجدت حربا من أنصارها قبل أعدائها، ولذلك فليس من الغرابة أن تنهار المثالية المطلقة في خمس وعشرين سنة، وأن يطوي النسيان هيغل في نهاية القرن التاسع عشر. إن هيغل الذي

(1) نفسه، ص 14.
(2) نفسه، ص 15.

كان ميتا عند نيتشه، كان ميتا وملعونا عند الهيغليين السابقين على نيتشه واللاحقين به على السواء. فما يمكن مشاهدته في تركة هيغل، من فويرباخ إلى ماركس، ومن برادلي إلى جنتيل، هو حركة رجعية عنيفة ضد الهيغلية الحقيقية(1)، والسبب في ذلك هو احتواء فلسفة هيغل على عيوب كثيرة لا يتسع المجال هنا لذكرها.

ومع ذلك، وعلى الرغم من كل الانتقادات التي وجهها لهيغل، فإن نيتشه يظل هيغليا في نظر جيل دولوز. فنحن لو نظرنا إلى مؤلفه "أصل المأساة" لرأينا، بلا ريب، أن نيتشه كان دياليكتيكيا وممارسا للدياليكتيك في هذا المؤلف، بالطريقة التي تصور بها التناقض بين "ديونيزوس" و"أبولون" وحله. وليس ثمة شيء أقرب إلى هذا الرأي من قول نيتشه نفسه عن "أصل المأساة" بأنه: "تفوح منه رائحة الهيغلية"(2). وبالفعل فإن الفن عند نيتشه مرتبط بثنائية الديونيزية والأبولونية، وبصراعهما المتواصل. وهما يوحيان بوجود تناقض عجيب في العالم الإغريقي. إنهما غريزتان جماليتان مختلفتان ولكنهما تسيران جنبا إلى جنب، وفي أغلب الأحيان في نزاع مفتوح إلى أن تظهرا في الأخير متوحدتين في التراجيديا اليونانية(3).

لا شك إذن في أن "مولد المأساة" يدل على أن نيتشه كان يعمل بوحي من دياليكتيك هيغل، ولكن نيتشه كالإبن العاق لأبيه: "يرث عنه ملامحه الرئيسية وخصائصه، ويأخذ منه ما فيه من قوى

(1) موير هيد، الفلسفة الألمانية في علاقتها بالحرب، ضمن جون لويس، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك، دار الحقيقة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1978، ص 174.

(2) Nietzsche (F), Ecce Homo, trad. Alexandre vialatte, U.G.E, 1988, 3eme partie.

(3) Nietsche (F), la naissance de la tragédie, trad. Genevieve Bianquis, coll " Folio/ essais", Gallimard, 1988, 1,



ودوافع..ثم لا يلبث أن ينقلب عليه"[1]. وقد كانت هذه طريقته في تسديد ديونه لهيغل، وكانت هذه حاله أيضا مع كل الذين تأثر بهم، كشوبنهاور وفاغنر والهيغليين الشبان؛ فهو على الرغم من أنه لم يتردد في التسليم بنظرياتهم إلا أنه هاجمهم وجحد فضلهم عليه.

هذا، وإذا كان نيتشه قد انطلق في نقده لهيغل من كونه رجل لاهوت أو لاهوتي متنكر، فإنه، هو نفسه، ظل في أعماق نفسه رجل لاهوت،[2] وحنينه إلى الله بقي واستمر ولم يزل. ونحن نعثر على هذا الحنين لديه، على وجه الخصوص في تلك الرسائل التي أرسلها، في تلك الفترة التي سبقت انهياره العقلي، إلى الملك "أمبرتو" وإلى "مارياني" Mariani وزير دولة الفاتيكان، وإلى البيت الحاكم في بادن، وهي رسائل كانت تحمل إسم "المصلوب" Le Crucifié توقيعا لها. كما نعثر عليه في ذلك النواح الذي أطلقه الساحر في كهف "زرادشت"، على شكل تضرع إلى الله[3]. ويبدو أن الفجوة بين الإيمان والإلحاد لديه هي التي تكون قد أدت إلى جنونه.

أما اتهامه لهيغل بالخيانة، أو بأنه "شريك راض" عن السلطة، وحالم بتتويج خاص على مقاعدها، فهو اتهام صحيح من جهة، وخاطئ من جهة أخرى. صحيح، لأن تأييد هيغل للطبقة الحاكمة حمله على القول بأن الله قد حقق نفسه لحما ودما في

(1) عبد الرحمان بدوي، نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الخامسة، 1975، ص121.

(2) Nietzsche (F),Dernières lettres, trad. Cathetine Perret. Petite bibliothèque Rivages, 1989, p 132.

(3) فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، مرجع سابق، IV، الساحر، الفقرة 1,34-



بروسيا القرن التاسع عشر. وهو تتويج مزري لبنيان الميتافيزيقا الهيغلية الشامخ[1]. وخاطئ، لأن ولاء هيغل للطبقة الحاكمة هو ولاء لأمته، وهو ولاء لا نجده عند نيتشه الذي يبدو أنه، نتيجة لحياة التنقل المستمر التي كان يعيشها، كان يحس أنه بلا جذور ولا وطن.

(1) جون لويس، مرجع سابق، ص 143.



4

الحس التاريخي في مواجهة العلوم التاريخية

تنطلق دراسةُ نيتشه للعلوم التاريخية من بيان الوضعية الحقيقية للعلم الحديث، أي من نقد المعرفة العلمية، وهي آخر مرحلة في المعارف الإنسانية. ونعني بـ"المعرفة العلمية" العلوم التي تُسمى "وضعية" positives، أي تلك التي ليست علومًا إنسانية في صورة مباشرة: الفيزياء، الكيمياء، البيولوجيا، الرياضيات، والتاريخ في مستواه التجريبي empirique.

يستهل نيتشه بيانه لوضعية العلم بالدفاع، أولاً، عن المنهجية العلمية، لأن ما يميِّز القرن التاسع عشر، في نظره، ليس انتصار العلم، بل انتصار المنهج العلمي على العلم. فالعلم استمد قيمته لا من مكتسباته الكثيرة فقط، بل استمد تلك القيمة، على نحو خاص، من مناهجه: إذ لا يمكن لنتائج العلم كلِّها، لو افتقدتْ هذه المناهج، أن تمنع عودة الخرافة والعبث إلى السيادة مرة أخرى[1].

ولكن، إذا كانت للعلم من قيمة بسبب نتائجه ومناهجه، فإن هذه القيمة ليست مطلقة؛ والثناء على العلم يجب ألا يخفي، في نظر نيتشه، الوضعية الحقيقية للعلم. فاكتشافات بوسكوفيتش وكوبرنيكوس يجب ألا تُنسينا أن موقف العلم هذا لا يتناقض مع

(1) فريدريك نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الأول، ترجمة محمد ناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 1998، فقرة 635.

الرأي الذي حاربه: ففيما بدأ الإنسان يعرف أنه ليس مركز الكون، فقد فسَّر، في الوقت نفسه، تلك اللامركزية بمعنى محقِّر ومنحط. لقد صدق كانط، في نظر نيتشه، حين قال: "إن العلم يُعدِمُ أهميتي"[1].

وهذا التناقض الحاصل في نتائج العلم ينطبق أيضًا على غاياته: فغاية العلم، التي هي توفير ما أمكن من المتعة والسعادة للإنسان، تؤلِّف عقدة واحدة مع الانزعاج الذي يسعى الإنسان إلى تجنبه، حتى إن كلَّ مَن يريد أن يحقق ما أمكن من المتعة يجب أن يتحمل على الأقل المقدارَ نفسه من الانزعاج، وعلى مَن يريد أن يتعلم "الابتهاج حتى السماء" أن يتهيأ لكي يكون حزينًا حتى الموت[2].

من هنا، وبحسب هذه النظرة إلى العلم، جاء وصف نيتشه للعلماء. ونقد نيتشه للعلماء يتناول، في المقام الأول، سلوكهم: فهو ينعتهم بـ"أعداء الحرية" و"أعداء الحياة" و"رجال التأمل"، لأنهم سقطوا، من ناحية، في حبائل الثقافة الإسكندرانية وفي شِراك العلم الذي كان سقراط نموذجه وأصله، أي العلم الذي يرفع العقل فوق الحياة، ولأنهم يقومون، من ناحية أخرى، بأعمال أشق من أعمال العبيد، مقيمين مع العلم علاقةً كعلاقة العمال مع الأعمال

(1) فريدريك نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، بتعريب حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1981، المبحث الثالث، فقرة 25.

(2) فريدريك نيتشه، العلم المرح، ترجمة حسان بورقيبة ومحمد ناجي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2000، فقرة 12.

(3) F. Nietzsche, Œuvres philosophiques complètes, Tome II, «Considérations inactuelles I: David Strauss, l'apôtre et l'écrivain» traduit par Pierre Rusch, NRF, Gallimard, Paris, 1990, Fragment 8.



التي تفرضها عليهم الحاجةُ والبؤس[1].

ينتهي نيتشه من تشخيصه لحالة العلم الحديث بالشك فيه. والشك في العلم الذي انتهى إليه نيتشه هو مماثل للشك عينه في الميتافيزيقا والدين والأخلاق. فالعلم، هو الآخر، يتقنع: إنه يتخفى خلف قناع "الموضوعية" objectivité التي يخفي وراءها رغباتٍ ميتافيزيقيةً وأخلاقيةً ودينية: "إن اعتقادنا في العلم [بحسب نيتشه] لا يزال وسيبقى مرتكزًا على اعتقاد ميتافيزيقي"[2]، مثلما سيبقى مرتكزًا على اعتقاد أخلاقي واعتقاد ديني. ومن الجلّي، في نظر نيتشه، أن العلم، وهو يحارب الميتافيزيقا، يظل مع ذلك ميتافيزيقيًا، يظل ورعًا وتقيًا في محاربته للدين، ويظل كذلك أخلاقيًا وهو يحارب الأخلاق، مثل الرواقي الذي يظل، وهو ينكر الحس، يحن إليه من منظار آخر!

هكذا نجد أن العلم الحديث، الذي يدَّعي أنه يرفض وجود عالم ميتافيزيقي، لا يقوم، في نظر نيتشه، إلا باستبدال هذا "العالم الوهمي" بالعالم العلمي نفسه الذي وضعه نيوتن: فلا فرق بين العالم المطلق الميتافيزيقي وإوالية mécanicité العلماء التي أضحت العقيدة الأولى والأخيرة التي يُبنى عليها الوجودُ كله[3]. وبمعنى آخر، فإن العالم، باعتقاده أن اكتشافاته خالدة وحقيقية، ينقل إلى العلم إيمان رجل الميتافيزيقا في القداسة المطلقة للحقيقة.

العلاقة الباطنية نفسها بين العلم والميتافيزيقا، نجدها أيضًا، بحسب نيتشه، بين العلم والدين؛ فالفروض الأولية التي يرتكز عليها العلمُ هي نفسها فروض الدين: يهدف العلم الحديث إلى

(1) F. Nietzsche, Le gai savoir, traduit par P. Klossoski, Gallimar, 1989, Fragment 344.

(2) نيتشه، العلم المرح، فقرة 373.



خفض الألم أكثر الإمكان، وإطالة العمر أكثر الإمكان، وتحقيق حياة وثيرة في عالم مغلق ودافئ. وبالإجمال، إنه يعد بسعادة خالدة. وهذا الوعد هو وعد الدين ذاته بالخلود، مع فارق بينهما: إن وعد العلم متواضع جدًّا مقارنة بوعود الدين[1].

والعلم، في نظره، ليس نقيضًا للأخلاق. فأولئك العلماء اللاأخلاقيون، الذين أعلنوا أنهم يناضلون ضد المثال الزهدي وأخلاق الكهنة، إنما قفزوا، في نظر نيتشه، إلى مقدمة الساحة ليستأنفوا الدور الاجتماعي الذي يقوم به اللاهوتيون وليواصلوا الإيديولوجيا نفسها. فـ"موضوعية" العلم ليست، في حقيقتها، إلا زهدًا. العلم، إذن، ليس نقيضًا للميتافيزيقا والدين والأخلاق، كما يدعي؛ وهو لا يمتلك الإرادة لكي يكون كذلك: إنه لا يزال بعيدًا عن الاستقلالية التي تمكِّنه من الاضطلاع بهذه المهمة، لأنه هو نفسه في حاجة إلى قيمة مثلى، إلى قدرة مبدعة للمُثُل يقوم على خدمتها وتمنحه الإيمان بذاته لأنه لا يخلق بذاته أية قيمة. علاقاته مع المثال الزهدي لا تتصف بالتناحر، بل قد يميل المرء إلى اعتباره قوة التقدم التي تحكم التطور الداخلي لهذا المثال؛ مما يجعل منهما حليفين بالضرورة، بحيث إننا، لو افترضنا مناهضتهما ومكافحتهما، فإن الصراع لا يمكن له أن يتم إلا ضدهما معًا. فلو سعى المرء إلى تقدير قيمة المثال الزهدي فإنه مسوق بالضرورة إلى تقدير قيمة العلم[2].

في عبارات أخرى، لم ينتصر العلمُ على المثال الزهدي. والسبب هو أن العلم الحديث كان، ومازال إلى الآن، إنما في

(1) نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته، الجزء الأول، فقرة 128.
(2) نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، المبحث الثالث، فقرة 25.



صورة لاواعية ولاإرادية، خير عون للمثال الزهدي وأشد أعوانه تخفيًا وتسترًا[1].

وفي "الاعتبارات في غير أوانها"، يُبرِز نيتشه هذه العلاقة الباطنية بين العلم وثالوث الميتافيزيقا/الدين/الأخلاق، من خلال مثال العلوم التاريخية التي تُعتبَر أحدث العلوم الفلسفية كلِّها، فيتحدث عن التاريخ اللاهوتي على الطريقة المسيحية وعن التاريخ الميتافيزيقي على الطريقة الهيغلية. وفي "أصل الأخلاق" يتحدث نيتشه عن التاريخ الوضعي.

يبدأ نيتشه دراسته بدايةً خطابيةً بالتأكيد على ضرورة العلوم التاريخية، فيقول: "إننا في حاجة إلى التاريخ لكي نعيش ونعمل"[2]. ويضيف: "إننا في حاجة إلى التاريخ، لأن الإنسان كائن تاريخي أساسًا، يعيش انطلاقًا من ماضٍ وفي حاضر من أجل مستقبل"[3].

ومن هنا يوجِّه نيتشه الاتهام إلى نوع أول من التاريخ هو التاريخ الذي يقع تحت سيطرة الدين، فيقول: "إن دراسة التاريخ هي دائمًا لاهوت مسيحي متنكر"[4]. ويتميز هذا التاريخ بأنه يتجاوز التاريخ؛ أي أنه تاريخ يفرض رؤية "خالدة" على الأحداث، وقوى تتحكم في التاريخ وتسعى نحو مرمى بعينه. يرمي هذا التاريخ، إذن، إلى: "فرض الغائية والتسلسل الطبيعي، إلى إقحام وجهة

(1) المصدر نفسه، في المكان نفسه.

(2) F. Nietzsche, Seconde considération intempestive: De l'utilité et de l'inconvenient des études historiques pour la vie, traduit par Henri Albert, Flammarion, Paris, 1988, Préface.

(3) Ibid.

(4) F. Nietzsche, Considérations inactuelles IV, «Richard Wagner à Bayreuth,» Traduit par Pascal David, Gallimard, Paris, 1992, Fragment 3.

النظر التي ترى في أحداث التاريخ أشكالاً متعاقبة لمقصد أساسي [...] وتسبيحًا بحمد العقل الإلهي، وبرهانًا على الغائية الأخلاقية لنظام الكون، وتفسيرًا لمصيرنا الخاص على نحوٍ ظلَّ الأتقياءُ يفسِّرونه به زمنًا طويلاً. ولهذا فقد تصور [المؤرخون] يدَ الله في كلِّ مكان، تحل وتربط، وتتصرف في كلِّ شيء من أجل خلاصنا"[1].

إن عالم التاريخ الديني لا يعترف، إذن، إلا بملكوت واحد لا مجال فيه إلا لله الذي يهندس العالم هندسة شمولية[2]. وهو يُثقِل الحاضرَ بالماضي، ويثبت سيادة الأخلاق واللاهوت من طريق التاريخ، لأن هذا التاريخ يتخلَّل أحداثَه قاطبة مقصدٌ إلهي واحد.

وفي هذا التاريخ، لا مفرَّ لـ"المؤرخ"، في نظر نيتشه، من محو شخصيته كي يظهر الآخرون؛ لا مفرَّ من القضاء على إرادته الخاصة وعلى كلِّ إرادة إنسانية كي يبيِّن القانون المحتوم لإرادة عليا. إنه يتحاشى أذواقه ومنظاره الخاص، وعليه أن يقلد الموت كي يدخل مملكة الأموات[3].

إن مؤرخ التاريخ اللاهوتي يقلب، إذن، علاقة الإرادة بالمعرفة، بما أنه يرمي إلى أن يمحو في معرفته آثار الإرادة كلَّها. ومن هنا جاء وصف نيتشه للمؤرخ بأنه من منشأ وضيع وبأنه ينتمي إلى عائلة الزهاد[4].

من هذا التاريخ اللاهوتي تنحدر وتتجذر، في نظر نيتشه، الثقافةُ التاريخية لهيغل، صاحب التاريخ الميتافيزيقي. فلقد حصل

(1) نيتشه، أصل الأخلاق...، المبحث الثالث، فقرة 27.
(2) ميشال فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعمد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1988، ص 57-59.
(3) المرجع نفسه، ص 62.
(4) نيتشه، أصل الأخلاق...، المبحث الثالث، فقرة 26.



مع مجيء هيغل، في بداية القرن التاسع عشر، تحولٌ من التاريخ المسيحي إلى الإله-التاريخ، ولم يحصل في نظر نيتشه تحولٌ حقيقي في العلوم التاريخية. إن هيغل يتوهم، حسب نيتشه، أن التاريخ هو كلٌّ مقرَّر مسبقًا ويتطور بالضرورة، من دون جهد إنساني حقيقي، على شاكلة الشجرة التي تخرج من البذرة. وهذا الموقف منه هو، في نظر نيتشه، موقف لاهوتي بلا ريب، لذلك فإن هيغل، في رأي نيتشه، "غشاش"، مثله مثل إدوارد فون هارتمان، الذي ضرب في كتابه "فلسفة اللاوعي" مثالاً فريدًا على الإخلاص للتاريخ الهيغلي، وتاليًا، للتاريخ المسيحي. فهو يطلب منا أن نتقدم في حيوية في طريق التطور الكوني، كعمَّال في حقل كروم الإله، لأنه المسار الوحيد الذي يقود إلى الخلاص[1].

إن التاريخ يستلزم في هذا المنظار (لدى هيغل خاصة) أن يكون الإلهي حاضرًا في العالم الزمني، وأن يسير الله على الأرض[2]، وأن تقوَّم الأمور بنظرة مسيحية كما تقوَّم الأمورُ يوم القيامة. أما موضوع هذا التاريخ الذي يُسمى "تاريخًا عالميًّا" فليس، في نظر نيتشه، إلا آراء مزعومة حول حوادث مزعومة، لأن المؤرخين جميعًا يتحدثون عن أشياء لم تحصل أصلاً، اللهم إلا في مخيلتهم[3].

وعلى الرغم من أن المرحلة التالية هي المرحلة الوضعية، إلا أن لامبالاتها حيال الوقائع ليست، في نظر نيتشه، إلا لاهوتًا. فرغم

(1) G. Morel, Nietzsche, Tome II, «Analyse de la maladie» Aubier-Montaigne, Paris, 1971, p. 198.

(2) F. Nietzsche, Seconde considération intempestive, Fragment 8.

(3) F. Nietzsche, Aurore, traduit par Henri Albert, Hachette, Paris, 1987, Fragment 307.



أن نهاية القرن التاسع عشر سجلت، مقارنةً ببدايته، تقدمًا في التحرر من الأوهام، حسب نيتشه، إلا أن التاريخ الوضعي أو "الموضوعي" كان يُجمِّل فقط بشرةً قديمة: إن طموحه الأعظم هو أن يكون اليوم كنايةً عن مرآة: لم يعد يرغب في "برهان" شيء. يشمئز من تنصيب نفسه حَكَمًا، ويعتقد أنه يعرب بذلك عن ذوق رفيع. لا تضارع قلةَ أحكامه الايجابية إلا قلة أحكامه السلبية. يكتفي بتسجيل الملاحظة، ويقنع بـ"الوصف"[1].

ينتقد نيتشه التاريخ الوضعي الحديث بوصفه علامة انحطاط ثقافي. و"الاعتبار الثاني في غير أوانه" يبين علَّة داء أو فساد تفتخر به العلوم التاريخية الحديثة، ونعني به "الموضوعية". تلك الموضوعية وصحة الوقائع التي يفتخر بها التاريخ الحديث هي، في نظر نيتشه، قناع يخفي وراءه وعيًا محايدًا لا يهوى شيئًا، وعيٍ يأخذ على عاتقه أن يعرف الأمور كلَّها من غير أن يفاضل بينها لناحية أهميتها، وأن يفهم الأمور كلَّها من دون تمييز بينها لناحية سموِّها، وأن يتقبل الأشياء كلَّها من دون مفاضلة[2].

كل ذلك، في نظر نيتشه، عبارة عن زهد، بلا ريب، ولكنه زهد رفيع. إنه يشير إلى الخطر الذي يهدد الذات العارفة. إنه عدمية[3].

وإذ يرفض نيتشه التسليم بالتاريخ العدمي، فإنه يعيب على المؤرخين أنماطهم الثلاثة المعهودة لاستعمال التاريخ: "التذكاري" و"الأثري" و"النقدي". أما الاستعمال الأول، فهو الذي يأخذ فيه

(1) نيتشه، أصل الأخلاق...، المبحث الثالث، فقرة 26.
(2) فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ص 61.
(3) نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، المبحث الثالث، فقرة 26.

التاريخ التقليدي على عاتقه استعادةَ الشخصيات العظيمة وحفظها في الحاضر الأبدي وتقديمها كهويات بديلة. لذا يعيب عليه نيتشه كونه محاكاةً ساخرةً وحجرَ عثرة أمام تدفق الحياة الحاضرة وإبداعاتها[1].

وأما الاستعمال الثاني للتاريخ، فيتعلق بحفظ الخلف لآثار السلف وحنين البشر إلى موطنهم الأصلي وجذور هويتهم. ويعني ذلك أن التاريخ ينتمي، في هذا المقام، إلى مَن يحفَظ ويُجل. إنه "تاريخ العرفان بالجميل"[2]. ويعيب عليه نيتشه كونه يعوق كلَّ إبداع باسم "الوفاء" و"الإخلاص".

هذا، وأما الاستعمال التقليدي الثالث للتاريخ، فهو الذي صار يقول عن نفسه إنه هو "الحقيقة الموضوعية"، والذي صار، لكونه محايدًا، يلغي الذات العارفة ويضحي بها، لادعائه الاهتمام بالحقيقة[3]. ويعيب عليه نيتشه أنه يدعي "الموضوعية" فيما يقمع ميول الذات العارفة.

في مقابل التاريخ العدمي الذي وقع، في نظر نيتشه، ضحية الميتافيزيقا والدين والأخلاق، والذي يضحِّي بدوره بحركة الحياة بدعوى الاهتمام بالحقيقة وينتهي إلى العدمية وقتل الذات العارفة، يضع نيتشه "الحس التاريخي": وهو العلم الذي لا يستند إلى الدين أو الميتافيزيقا.

موضوع هذا الحس التاريخي هو التاريخ "الفعلي"، أي علاقات القوى، وصراع السلطات، ولغات الهيمنة والخضوع، التي

(1) F. Nietzsche, Seconde considération intempestive, Fragment 2.

(2) Ibid, Fragment 3.

(3) جمال مفرج، نيتشه الفيلسوف الثائر، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2003، ص ص67-68



لا تخضع لعلاقات آلية، بل لمصادفات الصراع. إنه تاريخ، خلافًا للتاريخين المسيحي والميتافيزيقي، لا يعرف إلا مملكة واحدة لا مجال فيها للعناية الإلهية أو للعلة الغائية[1].

لكن ماذا عساه يفيدنا "الحس التاريخي" أو "التاريخ الجنيالوجي"؟ إن التاريخ الجنيالوجي لا يعلِّمنا، في نظر نيتشه، إلا الاستخفاف بالحفاوة التي يحظى بها الأصل. وبالفعل فإنه كان يقول: "فهم الأصل يحد من شأن الأصل"[2]. إن الجنيالوجيا تدل على البحث في الأصل. ومعنى "البحث في الأصل" هو العودة إلى الوراء لإلقاء نظرة تاريخية على ماهية الشيء للحصول عليه وهو في نقائه الأول. وفي هذه العودة، يكشف لنا التاريخ الجنيالوجي كلَّ ما حدث من تحوُّل لماهية أو ظاهرة ما، كما يكشف سائر أشكال التنكر التي شوَّهت تلك الماهية الأولى. وهذه العودة إلى الأصل لا تقوم على التصديق بالميتافيزيقا، بل هي تصغي للتاريخ[3]؛ أي أنها لا تكتفي بالبحث في الأصل والإهمال لمراحل التاريخ كلِّها، بل تهتم بكلِّ تفاصيل الظاهرة أو حوادثها على نحو ما يحصل لدى تشخيص أمراض الجسم: كلما تعرفنا إلى حالات ضعفه وقواه وتصدعه، جنَّبَنا ذلك أخطاء في تشخيصه. وبذلك فقط نقف على صدق الخطاب ويمكن الحكم له أو عليه[4].

ويخبرنا التاريخ الجنيالوجي، بعد أن يصعد مباشرة إلى نقطة الانطلاق، أن وراء الظواهر والأشياء والخطابات والقيم "شيئًا

(1) فوكو، جينالوجيا المعرفة، ص 50.
(2) Nietzsche, Aurore, Fragment 44.
(3) فوكو، جنيالوجيا المعرفة، ص 50.
(4) المرجع نفسه، ص 52.



آخر" سواها. ونلاحظ ذلك، على وجه الخصوص، في أصل الأخلاق، حيث يسعى نيتشه إلى تحليل العواطف الأخلاقية، مبينًا ما تخفيه في حقيقتها؛ ونلاحظه أيضًا في كتاب "في معزل عن الخير والشر"، حيث ينتهي نيتشه إلى أن التقويمات والقيم الشائعة التي باركها [الأخلاقيون والميتافيزيقيون] ليست إلا تقديرات سطحية، ومنظورات من ركن معين، وربما من أسفل[1]. كما نلاحظه في أعماله الأخيرة، حيث كتب يقول: دوافعنا الواعية كلها هي مظاهر سطحية، فوراءها يقوم صراع غرائزنا، وهو صراع من أجل السلطة[2].

إن جميع هذه النصوص والاستنتاجات المتشابهة، بل والمتطابقة، تبين أن التاريخ الجنيالوجي يسعى إلى اكتشاف القوى الفاعلة؛ أي أنه العلم الذي يستطيع تفسير النشاطات الفعلية. وهذا يعني، وفقًا لنيتشه، أننا لو نظرنا إلى شيء ما فإنه يجب البحث عن القوى التي تستولي عليه، والإرادة التي تمتلكه، والتي تعبِّر عن نفسها فيه، وتتخفَّى فيه في الوقت نفسه.

هذا، ولا يكتفي التاريخ الجنيالوجي ببيان القوى التي تقف وراء الظاهرة، بل يخطو خطوة أخرى إلى الأمام، فيقوِّم أصل القوى من زاوية نبلها أو خساستها. إن التاريخ الجنيالوجي يعني الأصل والنشأة، وكذلك الفارق في الأصل، أي مدى نبالة الأصل وانحطاطه؛ أو في معنى آخر، إن التاريخ الجنيالوجي ليس البحث عن أصل الظواهر فقط، لكنه أيضًا تقدير قيمة الأصل، وهذا راجع

(1) F. Nietzsche, Par delà le bien et le mal, traduit par Geneviève Bianquis, Union Générale d'éditions, Paris, 1988, «Des préjugés philosophiques» Fragment 2.

(2) F. Nietzsche, Les Œuvres philosophiques complètes, Tome XII, traduites par Henri Hervier, NRF, Gallimard, Paris, 1979, p. 25.

إلى كون مهمته نقدية[1].

إن نيتشه، في سعيه إلى تحليل الظواهر، مبينًا ما تخفيه، يلتقي إذن مع فرويد الذي يرمي في التحليل النفسي إلى الكشف عن المحتوى الكامن للظواهر النفسية؛ كما يلتقي مع ماركس الذي يهاجم الوعي السعيد للبرجوازية كي يكشف عما يكمن في أغواره. وهكذا فإن المناهج الثلاثة تظهر كأنها تخضع للفكرة نفسها، وهي ترجمة الظواهر، حتى وإن تكن هذه الترجمة عسيرة ومعقدة، محتاجة إلى أن تتم على مراحل قد تصل إلى ما لا نهاية له[2].

هذه هي إذن نظرة نيتشه إلى العلوم التاريخية. فما الذي يمكن أن نستخلصه من هذا العرض في الأخير؟

إننا نستخلص وجود معنيين للتاريخ. المعنى الأول هو المعنى الديني؛ أو التفسير المسيحي للتاريخ. وهو الذي ينفي دور الإرادة الإنسانية في مسار الأحداث، ويقرر حتمية التطور التاريخي. وأصحاب هذا التفسير يؤلهون التاريخ، ويؤمنون بأن كل شيء بإرادة الله.

أما المعنى الثاني فهو المعنى الفلسفي للتاريخ، وهو الذي نلتقي به عند نيتشه؛ الذي يرفض المعنى الديني؛ لأنه يرى فيه عراقيل في سبيل حرية الإنسان، وفي سبيل التقدم بقيادة الإرادة الإنسانية. ولقد كان هذا هو رأي المدرسة الفلسفية التي مثلها فولتير، وماكولي، وأكتون، إلخ. ولقد ترددت أصداء هذه المدرسة لدى عبد الله العروي، ومعها أصداء "المقدمة" لابن خلدون، وتحليلات كولنجوود. فحين يتكلم العروي عن التاريخ لا يتكلم عنه

(1) J. Granier, Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Les èditions du Seuil, Paris, 1966, p. 164.

(2) باروني يناقش فوكو، ضمن جنيالوجيا المعرفة، ص 45.



كمجموع شواهد، وإنما كعزم وتخطيط وإنجاز، كإصرار واستمرار ونسق. وبمعنى آخر، التاريخ عنده هو بناء إنساني: "إذ التجربة نفسها ليست سوى التحقق من أن حرية الإنسان هي التصميم على مواصلة التشييد، أي تكوين الإنسان كإنسان. وفي هذا المنظار تمحي مفاهيم القدر والجبر والحتمية"(1).

والذي نستخلصه من المعنيين السابقين أن التاريخ هو: إما عملية إلهية، أو عملية إنسانية؛ أي أنه عمليتان لا تتلاءمان أو تلتقيان. ولكن يظهر لنا أن هناك معنى آخر، أو معنى ثالث، أوسع وأعمق؛ هو المعنى الذي نلتقي به عند المؤرخين المسلمين. فالتاريخ، في القرآن، وفي نظرهم، إلهي وبشري في آن؛ أي يقوم على أفعال العباد (أو الحرية الإنسانية)، وعلى قدرة الله ومشيئته (الجبر الإلهي). وفي هذا المعنى الثالث للتاريخ تشكل حقيقة الابتلاء أساساً هاماً للتاريخ البشري على الأرض، وتفسر تفسيراً واضحاً علاقة الفعل الإلهي بالفعل البشري. إن التاريخ البشري -حسب القرآن- يقوم على الابتلاء، ذلك أن القدر الإلهي ينزل جبراً على الإنسان والفرد والجماعة والنوع بأسره لإجراء الابتلاءات، ثم تأتي بعد ذلك الحرية الإنسانية المتمثلة في الاختيار: فالله ابتلى، مثلاً، بني إسرائيل بفرعون وما حدث منه من مظالم، فلما صبروا أرسل فيهم موسى وهارون. وهكذا فإن العلة في تفسير الأحداث البشرية هي الابتلاء حيث يبتلي الله الفرد بالفرد، والجماعة بالجماعة، والمجتمع بالمجتمع، والشعب بالشعب، والأمة بالأمة. وفي الوقت نفسه يحفظ الله -بهذه الجوانب الجبرية- الحياة على

(1) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ج2، "المفاهيم والأصول"، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، ط3، 1997، ص363

الأرض[1].

هذا، ومهما يكن من أمر، فإن هذه المعاني المختلفة للتاريخ تسعى كلها إلى هدف واحد هو الوصول إلى المغزى الخفي؛ الذي أسماه ابن خلدون بـ "التحقيق والنظر"، وهدفه هو الاستفادة والاعتبار والذكرى.

(1) فاروق أحمد الدسوقي، القضاء والقدر في الإسلام، ج1 "في القرآن والسنة"، دار الاعتصام، القاهرة، 1996، ص188 وما بعدها.



القسم الثاني
تأثير نيتشه على المفكرين العرب

1

نيتشه عند دعاة التقدم العرب

أيقظ نيتشه لدى المفكرين العرب اهتمامًا خاصًا جدًّا. فمنهم من حرَّك لديه عوامل البغض العميق؛ ومنهم من ملأ قلبه بالإعجاب والتمجيد. وقد توجَّه نحوه مؤلِّفون مشاهير عديدون: سلامة موسى، فرح أنطون، عباس محمود العقاد، عبد الرحمن بدوي، فؤاد زكريا، حسن حنفي، هشام شرابي، وسواهم. ولقد أثَّر نيتشه في الحياة الفكرية للعرب، حتى يسعنا القول إنه فاق تأثيرًا باقي الفلاسفة الآخرين، كأرسطو وأفلاطون وديكارت ولايبنتس وسپينوزا وكانط وهيغل.

بدأ الاهتمام العربي حيال "السائل الكبير" في بداية القرن العشرين، خاصة في العقد الأول منه، أي بعد موته بقليل. ثم انخفض الاهتمام به، حتى كاد أن ينضب. وفي الخمسينيات، عاود تيار الاهتمام بنيتشه نشاطه مجددًا، إنما لمدة محدودة؛ إذ سرعان ما فقد لدى المفكرين العرب جدارته النظرية. ثم فجأة، انفجر الإنتاج الفلسفي العربي المكرَّس لأعمال نيتشه في تسعينيات القرن الفائت، وتفوَّق على المراحل السابقة كلِّها. ولا تزال موجة الإنتاج المكرَّس لأعماله تتصاعد سنة بعد سنة، بحيث تشكِّل الآن خطر الفيضان!

غير أن تأثير النيتشوية هذا لم يكن مطلقًا. إذ عارض بعض المفكرين العرب ممن اهتموا بدراسة نيتشه، معارضةً صريحة، بعض مصادراتها، مُعْرِضين عن الإقرار بما يترتب عليها من النتائج الإيديولوجية المتطرفة والدينية الملحدة.

ولقد توجَّه المفكرون العرب نحو نيتشه، مسترشدين إما

باعتبارات نظرية "خالصة" وإما باعتبارات "ذرائعية" pragmatiques. بعضهم يرى في أفكاره "وسيلة لإصلاح العالم العربي المتخبط في التقاليد البالية"؛ والبعض الآخر يرى فيها "وسيلة تفتح أمام الفرد آفاقًا وسيعة في مجال القوة والثقة بالنفس وتحرير الحياة من المسكنة والذل والتغلب على ما ورثتْه الأجيال من عقائد موهنة للعزم"؛ والبعض الثالث يرى فيها "دعوة إلى البحث عن حقيقة غير محدودة".

وينبغي القول إن الذين اتجهوا إلى نيتشه باعتبارات ذرائعية هم الغالبية، خاصة مفكري "التقدم والانحطاط"؛ وهم المفكرون الذين تطرقوا إلى موضوع انحطاط الأمة العربية من منطلق الإيمان بالتطور والتمدن والتجديد. ولقد تطرق نيتشه نفسه إلى هذه المشكلة، أي مشكلة الانحطاط، باعتبارها أمَّ المشاكل. فالوعي الحاد والوضوح الكبير الذي واجه به نيتشه مشكلة الانحطاط يُعَد، من دون شك، أهم حدث ثقافي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

وينبغي القول إن أسماء "المرحبين الكبار" الذين دعوا إلى نيتشه في حماسة منقطعة النظير من مفكري الانحطاط تظل، في الدرجة الأولى، أسماء فرح أنطون وسلامة موسى وعبد الرحمن بدوي. وتلك الأسماء يمكن تقسيمها إلى مجموعتين: تلك العناصر التي تلقَّت العلم في الغرب (في فرنسا خاصة)، من أمثال بدوي؛ وعناصر، أو مجموعة أخرى، قديمة نسبيًا، من الكتَّاب المسيحيين المصريين أو المهاجرين إلى مصر من بلاد الشام، من أمثال فرح أنطون وسلامة موسى؛ وهؤلاء من كبار المتأثرين بالفكر الغربي والداعين إليه.

أول المهتمين من أولئك المفكرين بنيتشه كان فرح أنطون، صاحب مجلة الجامعة. فقد كتب منذ العام 1904 مقالاً حول فلسفة نيتشه، وكان أحد العناوين الفرعية لواحد من مقالاته عن نيتشه: "فيلسوف لا يعرف اسمه قراءُ اللغة العربية ولكنهم رأوا آثار مبادئه وفلسفته في كلِّ شيء حولهم في كلِّ مكان"[1].

ويقدم فرح أنطوان نيتشه بكثير من الحذر فيقول: إن مبادئ هذا الرجل تحتوي على كثير من الحقائق الضرورية للحياة، وعلى أبناء الشرق أن يطَّلعوا عليها ليشدِّدوا نفوسهم بها. ونريد بهذه المبادئ تلك التي صبَّ فيها المؤلِّف كلَّ ما أُعطِيَ من قوة النفس وحماستها لتحبيب الحياة والنشاط والقوة إلى الناس وخلقهم بهذه الصفات خلقًا جديدًا وسحق الانحطاط في النفوس والهمم والأمم[2].

وشغل نيتشه اهتمام سلامة موسى أيضًا في الفترة نفسها، أي في بداية القرن العشرين. فراح يلح في مختلف مؤلَّفاته إلحاحًا شديدًا، مركِّزًا على ضرورة الخلاص من أسر الفكر الغيبي. وفي خاتمة مقدمة السوبرمان (1909)، ردَّد صيحة نيتشه "إن الله مات"، وأضحت العبارة ترمز إلى نقطة الانطلاق الحقيقية لفلسفته الخاصة بالمجتمع. لقد استشعر بؤس العمال والفلاحين من صفحات فلسفة نيتشه التي أفادته أن القيم الرجعية الكامنة في التقاليد والعادات واللاهوت والغيبيات هي التي تخدِّر حواسهم عن واقعهم، فلا يرون أية هاوية تنحدر إليها أقدامُهم المغلولة بقيود الآلهة والأنبياء والقديسين والرسل. ومن هذه الزاوية، تحددت

(1) فرح أنطون، الجامعة، 1908، ص 57. نقلاً عن سعادة حرب في «باحثات».
(2) المصدر السابق، ص 42-43.

العلاقة الجدلية العميقة بين دراسة سلامة موسى حول موضوع الله ومطالبة الفئات المطحونة في أسفل السلم الاجتماعي بحقِّها في الحياة، شرط أن تتحرر من العبودية الأولى، عبودية الوهم والخرافة، وسوف تتحرر عندئذٍ من العبودية الثانية، عبودية الاستغلال الطبقي(1).

مفكر عربي آخر اهتم بنيتشه في بداية الحرب العالمية الأولى، هو مرقص فرج بشارة الذي ألَّف كتيبًا عن نيتشه في 28 صفحة من القطع المتوسط صدر لدى "مطبعة السلام" في الإسكندرية، ونادرًا ما أشار إليه المهتمون بنيتشه. في مقدمة الكتاب يقول المؤلِّف: "لست بإخراجي هذا الكتاب إلا ناقلاً لقراء العربية أكبر أثر من آثار النهضة العلمية الحديثة في أوروبا. والمعني بالأثر هو نيتشه، الفيلسوف الجبار الذي هزَّ أوروبا بفلسفته هزةً عنيفةً حوَّلتْ إليه أنظارَ الفلاسفة والعلماء والأدباء في جميع نواحي المعمورة. [...] وقد رُمِيَ الرجلُ في ما رُمِيَ بالعدمية وحبِّ الذات واحتقار الأديان. على أن القارئ المتثبت لا يرى شيئًا من ذلك في كتاباته مطلقًا. ولكن تطرُّفه في الكتابة، الناشئ عن أمراضه التي لازمتْه طوال حياته، أعمى كلال النظر عن حبِّه للحرية المطلقة غير المقيدة بقانون، وعن احترامه للأديان وإقراره، وهو ملحد، بأنها تملأ المتديِّن سعادةً وقناعةً وأملاً"(2).

إن صاحب هذه المقدمة يبدو مشغولاً بنقل نيتشه إلى العربية، باعتباره رمز الحرية والتحرر؛ لكنه، في الحقيقة، مشغول، بالدرجة

(1) غالي شكري، سلامة وأزمة الضمير العربي، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط 4، 1983، ص 53-54.
(2) إبداع، العدد التاسع، سبتمبر، 2001، ص 72.



الأولى، بتبرير جحود نيتشه، لكي يحمل القارئ العربي على الاعتقاد بأن "كفر" نيتشه أقرب إلى الإيمان، وبالتالي، جعله صالحًا للاستهلاك! وهذا الانشغال بجعل نيتشه "مهضومًا" لدى القارئ العربي، عبر قلب كفره إلى إيمان، نجده أيضًا لدى فليكس فارس، مترجم كتاب "هكذا تكلم زرادشت". فهو، مثل أسلافه، يبدأ مقدمته للكتاب ببيان مكانة نيتشه وتأثيره العظيم في أفكار البشر وضرورته للعالم العربي المنحط، فيقول: "إن ما نرانا في حاجة إلى الوقوف عنده من فلسفة نيتشه في كتاب زرادشت، الذي لم تفتْه قضيةٌ اجتماعيةٌ لم يقل فيها كلمةً كان لها دويُّها في العالم الغربي، إنما هو هذه المبادئ التي تجتث ما غرست قرونُ العبودية في أوطاننا من استكانة حوَّلتْ إيمانها إلى استسلام، في حين أن روح شرعتها يهيب بالنفس إلى جهادين في سبيل الوطن والإنسانية جمعاء"[1].

ثم ينتقل إلى "إلحاد" نيتشه ونقده للدين، فيدعونا إلى أن نفهم رفض نيتشه للإله كاشتياق له، أي على نحو يتحول فيه الإنكار، بما ينطوي عليه من عنف، إلى توكيد، على الرغم من أن نيتشه لم يكن يعترف بعقيدة من العقائد الشائعة، لا تصريحًا ولا تضمينًا، لأن موقفه من الدين لم يكن موقف المجاوز، كما يقول ياسبرز، بل موقف الرافض لها. يقول فارس: "إن نيتشه يعلن إلحاده بكلِّ صراحة ويباهي بكفره. غير أننا لا نكتم القارئ الكريم أن ما قرأناه بين سطوره، وقد مررنا بها كمن عليه أن يتفهم كلَّ معنى ويستجلي كلَّ رمز، يحفزنا إلى القول بأننا لم نرَ كفرًا أقرب

(1) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت، مقدمة المترجم، ص 15.

إلى الإيمان من كفر هذا المفكر الجبار الثائر الذي ينادي بموت الله، ثم يراه متجليًا أمامه في كلِّ نفس تخفق بين جوانح الناس من نسمته الخالدة"[1].

ويختتم مقدمته قائلاً: "فليس إذًا في عظات زرادشت ما يزعزع عقائدنا أو ينال من إيماننا، بل إن ما فيها ما يتمشى والمبادئ العليا التي اتخذها السلفُ الصالح لإقامة عظمة الدين على عظمة الحياة"[2].

ولا شك في أن الشعور بهذه الحاجة إلى نيتشه قائم أيضًا في نفس عبد الرحمن بدوي، الذي يُعتبَر مؤلَّفه عن نيتشه تمهيدًا لإيجاد نظرة جديدة في الوجود من شأنها أن تخلق "طابعًا ممتازًا من الإنسانية"، وباسمها سيعلن أبناءُ الوطن العربي "ثورتهم الروحية" المنشودة على القيم القديمة. يقول بدوي في مقدمة كتابه عن نيتشه: "لئن كانت الحرب الماضية قد هيأت الفرصة لهذا الوطن كي يثور ثورته السياسية، فلعل هذه الحرب الحاضرة أن تكون فرصة تدفعه إلى القيام بثورته الروحية. فليس من شك في أن هذا الوطن في أشد الحاجة إلى ثورة روحية على ما ألِفَ من قيم وما اصطلح عليه حتى الآن من أوضاع، في أشد الحاجة إلى أن يطرح هذه النظرة القديمة في الوجود وفي الحياة، كي يضع مكانها نظرةً أخرى، كلها خصب، وكلها قوة، وكلها حياة، وفيها إيمان بإمكان خلق جيل من أبنائه عظيم"[3].

(1) المرجع السابق، مقدمة المترجم، ص 16.
(2) المرجع السابق، مقدمة المترجم، ص 23.
(3) عبد الرحمن بدوي، نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، طب 5: 1970، تصدير المؤلف، ط .



إن نيتشه حاضر بقوة في هذا النص، بمشروعه وأفكاره ومصطلحاته: فكلمات "قيم" و"قوة" و"حياة" و"خلق جيل عظيم" لدى بدوي تقابل لدى نيتشه "تحطيم ألواح القيم القديمة وخلق ألواح قيم جديدة" و"إرادة القوة" و"الحياة المتدرجة في السمو" و"السوپرمان" - وهذه المصطلحات تشكِّل، على ما نعلم، جوهر فلسفة نيتشه.

وعلى الرغم من أن بدوي يحاول، مثل سابقيه، أن يبعد عن نفسه في هذا العمل صفةَ الداعية إلى تقليد نيتشه والاحتذاء به، إلا أننا نستطيع أن نلمح، في سهولة، هذه الصفة من خلال دعوته إلى أبناء جيله، المندفع نحو الشك في قيمة الكثير من المقدسات، إلى اتخاذ العقل الأوروبي والحضارة الأوروبية مادةً للاستلهام، إذ يقول: "ليس من شك في أن الشعور بهذه الحاجة [أي الثورة الروحية على القيم القديمة] قائم في نفوس أبنائه [أي أبناء الوطن العربي]. فهم لم يعودوا يمنحون القيم القديمة السائدة من الثقة والإيمان ما كانت تُمنَح من قبل، وأصبحوا ينكرون اليوم ما كان أسلافُهم يحتفلون له أشد الاحتفال، ويتبرمون بأشياء كانت من قبلُ في موضع التقديس. وكانت من نتيجة هذا كلِّه أنْ أصبحت الطبقة الممتازة من أبناء هذا الجيل على حال من الشك قد يبلغ عند البعض درجة اليأس والقنوط. وهي من أجل هذا كلِّه في حاجة إلى اكتشاف نظرة في الوجود جديدة، وإلى التمهيد لإيجاد هذه النظرة الجديدة. [...] قصدنا حين فكرنا في هذا المشروع الضخم، مشروع تقديم "خلاصة الفكر الأوروبي" إلى أبناء هذا الجيل. فنحن نريد عن طريقه أن نعرض عليهم العقل الأوروبي وهو يناضل ويجاهد في سبيل إيجاد نظرة في الحياة وفي الوجود، من شأنها أن

تخلق طابعًا ممتازًا من الإنسانية، وصورةً جليلةً ساميةً من صور الحضارة"[1].

إن مشروع النهضة لدى بدوي، إذن، كما هو واضح من نصوصه، يقوم على مشروع نيتشه في تبديل القيم القديمة بقيم جديدة. وهو مشروع يقوم مبدؤه التأسيسي على القوة التي تحمل تأويلاً جديدًا للحياة التي تتطور وتقوم بتجربة الاصطفاء لتحضير قدوم "الإنسان الممتاز".

إنها، إذن، آراء بعض المفكرين العرب الذين تفكروا في مشكلة "انحطاط" العالم العربي، متأثرين بفلسفة نيتشه. وفي ختام حديثنا، ينبغي أن نقول إن هؤلاء الذين قدَّموا نيتشه إلى العالم العربي، قدموه إبان احتلال العالم العربي في فترة ما بين الحربين العالميتين، وكانت في الدرجة الأولى فترة "حركة وطنية" تنشد الاستقلال والتحرر السياسيين. لذا نجدهم اتخذوا نيتشه رمزًا للحرية والتحرر. إلا أن معظمهم استطاع أن يثير القضايا الدينية والثقافية التي طرحها نيتشه تحت غطاء القضايا السياسية: فمسألة "موت الإله" و"تحطيم القيم" أُثيرتا، في تمويه كبير، ضمن محاربة الخرافة وانحطاط الأمة؛ ومسألة "السوپرمان" أُثيرت أيضًا، في تمويه كبير، ضمن محاربة وهن النفوس.

في عبارات أخرى، كان الظاهر من الترحيب بنيتشه اتخاذ أفكاره دافعًا ومادةً وأداةً من أجل الخروج من التخلف؛ أما الباطن فكان استعمال أفكاره من أجل الحملة على القواعد الإسلامية والمعطيات الدينية، ليس بغية إصلاحها، بل لنبذها نهائيًا من أجل إحلال الثقافة الغربية محلَّها، أي "نبذ الشرق والعرب والإسلام

(1) المرجع السابق، تصدير المؤلف، ط-ل.



واللحاق مباشرة بالمدنية الغربية، بكلٍّ حسناتها وسيئاتها "[1].

ولا شك في أن أنماط التفكير التقليدية الجامدة التي مثلتها بعض الأوساط الدينية والثقافية دفعت هؤلاء "التغريبيين" إلى الخروج من الدائرة العربية الإسلامية. لكن ذلك لم يكن السبب الحقيقي أو الوحيد، لأن المدنية الغربية التي كانوا ينقادون إليها لاقت في عقر دارها، على يد نيتشه بالذات، انتقاداتٍ لا ترحم، وكانوا على اطلاع كامل على تلك الانتقادات. وهذا يعني أن السبب الحقيقي الذي دفع مفكري "الانحطاط" التغريبيين إلى الاهتمام بنيتشه وإقحامه في المعركة التي كانوا يقودونها ضد الأمة العربية والإسلامية باسم "التقدم" هو، على وجه التحديد، تدعيم الحضور الثقافي الأوروبي، أي تدعيم المشروع التغريبي الاستعماري.

(1) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، طب 2: 1981، ص 323 .

2

النقد الجينيالوجي
بين ترحيب المفكرين العرب ورفضهم

مما لا شك فيه أن العنصر الرئيسي الذي يفسر ما يلقاه عمل نيتشه وشخصه من اهتمام متصل حتى الوقت الراهن يعود، حسب "ستيبان أودويف"، إلى أن الناس يرون فيه (السائل الكبير) الذي عرف كيف (يخمن) القضايا الخاصة التي ينهك الفكر الغربي نفسه في حلها في أيامنا الحاضرة، وبالفعل، فقد كان نيتشه يفخر دائما بأنه يتحدث للمستقبل، وبأن أفكاره لن تفهم إلا بعد مائة عام، وكان يعتقد أن مكانته الفلسفية مستقلة كل الاستقلال؛ على الرغم من شعوره بأنه وريث آلاف السنين. وقد كان يعترف دائما بأنه "في غير أوانه" كما تقول "الاعتبارات"، وبأنه متقدم على عصره، وكان يعيش بهذه الفكرة الدائمة الملازمة له وهي أن عمله لن يفهم إلا ابتداء من القرن العشرين وهو ما يشير إليه في كتابه "العلم المرح" حيث يقول: "نحن أطفال المستقبل، فكيف يمكننا أن نكون في منزلنا، في مثل هذا الوقت الحاضر"[1].

إن نيتشه لم يكن حالما فقط، بل كان بالإضافة إلى ذلك ناقدا كبيرا. وهكذا فلقد أعطانا، كناقد تشخيصا وتحليلا لثقافة الإنسانية من أشد ما عرفه عصرنا قسوة وبعدا عن الشفقة. ولذلك لم يكتسب الرضا والعطف من طرف معاصريه، ولم يستهو أحدا ممن احتك بهم احتكاكا مباشرا. لقد كانت طباعه القوية، وتفكيره المستقل،

(1) Nietzsche (F), le gai Savoir, Trad. P. Klossowski, Gallimard; 1989; fragment 377.

سببا في سخط الناس عليه وإحجامهم عن إيلائه المودة والحب فقد راح يناظر الفلاسفة، ويجادل أهل الديانات، ويسفه أحلام كثير من العلماء ويعترض بما يؤذى ويشين لرجال يعتبرون من السلف الصالح في نظر العامة والخاصة على السواء.

فنحن إذن من نيتشه، وكما يقول أودويف، أمام رجل يحتل في تاريخ الفكر الغربي الحديث مرتبة مثيرة ومحيرة جدا: مثيرة لأنه تحدى كل الأفكار والمعتقدات والقيم التقليدية في عصره، ومحيرة لأنه نتاجه، أضحى فجأة، وبعد إهمال طويل استمر طيلة حياته، شعارا عقائديا في أوروبا كلها.

هذا، وكما أيقظ نيتشه بعد موته اهتمام المفكرين الغربيين فإنه أيقظ لدى المفكرين العرب اهتماما خاصا جدا. فمنهم من ملأ قلبه بالإعجاب، ومنهم من عارض بصورة صريحة بعض مصادرات فلسفته وأعرض عن الإقرار بما يترتب عليها من النتائج الإيديولوجية والدينية الملحدة. بل إن الذين رحبوا بنيتشه ترحيبا واسعا، انضموا إلى هؤلاء الرافضين في الإعراض عن بعض المسائل التي تعالجها النيتشوية. ولقد كان عدم الاهتمام بالمنهج الجينيالوجي الذي وضعه نيتشه هو أكبر دليل على ذلك. فقد رفض المفكرون العرب اللجوء إلى هذا المنهج الذي يضع موضع النقد كل المسائل التي يعالجها، ويضع الدين موضع السؤال، والذي كان "موت الإله" و"نهاية الميتافيزيقا" و"انهيار القيم" و"القضاء على الأخلاق" من النتائج المترتبة على تطبيقه، إذ لا توجد دراسة عربية واحدة اهتمت بالمنهج الجينيالوجي ونقله إلى الثقافة العربية، ومن ثم تطبيقه مثل بقية المناهج الحديثة في العلوم التراثية العربية الإسلامية. فلماذا هذا الحذر من المنهج الجينيالوجي؟

قبل أن نجيب على هذا السؤال يتوجب علينا، أن نعرف بهذا المنهج الذي تجاهله المثقفون العرب.

إن موضوع المنهج الجينيالوجي هو البحث عن الأصل، فهو أساسا منهج تاريخي. وهو منهج يقترن من جهة بالفيلولوجيا أو فقه اللغة لأنه ينظر إلى الظاهرة التي يدرسها كنص يجب التعرف عليه، أي يطرح مشكلة معنى الظاهرة ويقترن من جهة أخرى بالجينيالوجيا التي تطرح قيمة المعنى من خلال البحث عن أصل الظاهرة.

وهكذا فإن أول ما يتوصل إليه نيتشه باستعمال المنهج الجينيالوجي باعتباره فقها للغة أو فيلولوجيا هو أن الوجود ليس واقعا خاما بل هو سلسلة تأويلات وكذلك الظواهر والأشياء وكل فعل للقوة. لذا فإن قيمة الأشياء متوقفة على المعنى الذي نعطيه إياها. ومن هنا فإن تاريخ ظاهرة ما يصبح هو تاريخ التأويلات المختلفة التي تتعاقب عليها، أو هو تاريخ تعدد المعاني[1]. فما من حدث، أو ظاهرة أو كلمة أو فكرة إلا وله معان مختلفة. فهذا الشيء هو كذا حينا، وكذا أحيانا، أو له من المعاني بقدر ما توجد قوى قادرة على الاستيلاء عليه. ولذلك كان نيتشه يقول - مثلا - أنه ليس للدين معنى واحد، لأنه يخدم قوى متعددة. ومن هنا جاء النظر إلى الظواهر على أنها لغة، فهي لا تعبر عن شيء وإنما هي تدل وتعنى. ولذا يؤكد نيتشه أن ما يهمنا هو معرفة هو معرفة الكيفية التي تسمى بها الأشياء لا معرفة ماهيتها[2].

هذا، وتعدد معاني كل حدث هو تعدد يظل صامتا لنا، لأن

(1) جيل دولوز، نيتشه و الفلسفة، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993، ص ص 7-8.

(2) عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر (مجاوزة الميتافيزيقا)، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط 2، 2000، ص 32.

المعنى الذي ندركه والذي يتجلى لنا مباشرة قد لا يكون، في الحقيقة، إلا معنى أضعف يخفي معنى آخر ويغلفه. وهذا يعني أن اللغة تولد الاعتقاد بأنها تتجاوز صورتها اللفظية الصرف. أو أن هناك أشياء أخرى تتكلم دون أن تكون لغة، كغريزة السيطرة التي تتخفى وراء الكلمات العديدة[1]. وهذا يعني أن ثقافة الإنسان اللغوية سيئة، وأن اللغة خائنة، لأنها تصور لنا عالما من الأشياء يخفي عنا العالم الحقيقي. يقول نيتشه في هذا المعنى: "إن عبارة سيادة القوانين في الطبيعة" القائلة بأن "كل شيء يحدث كما لو أن..." والتي تتحدثون عنها بكل هذا الفخر، يا علماء الفيزياء، لا وجود لها إلا بفضل تفسيركم وسوء ثقافتكم "اللغوية" فهي ليست أمرا واقعا... بل هي تكيف بشرى ساذج، وتشويه للمعنى... فقد يأتي شخص يستطيع بمقاصد وطرق للتفكير مضادة، أن يرى في الطبيعة ذاتها، في الظواهر ذاتها، مجرد تنفيذ مستبد غاشم لمطالب القوة"[2]. ولهذا حلم نيتشه بفقه لغة جديد وفاعل يكون باستطاعته اختراق الأقنعة، واكتشاف من يتقنع وراء المعنى الظاهر ولأية غاية تجري المحافظة على القناع، فقه لغة لا يهتم بما تقوله الكلمات وإنما يهتم بمن يمتلك سلطة الكلام، وبالقوى التي تتصارع في اللغة ومن خلالها القوى التي تمتلك سلطة التأويل[3].

وهذه الألسنية الفاعلة تضع أمامها أسئلة جوهرية تطرح لأول مرة، وبصورة جريئة: من يستخدم الكلمة؟ وعلى من يطبقها؟ وماذا

(1) ميشيل فوكو: جينيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي و عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1977، ص 33.

(2) Nietzsche, Par- delà le bien et le mal, Trad. Geneviève Bianquis, Union Générale d'Editions, 1998, fragment 22.

(3) Rey (J-M), l'Enjeu des signes "lecture de Nietzsche", les éditions du Seuil, 1971 P 175.



ينوي من وراء ذلك؟ وماذا يريد وهو يقول تلك الكلمة؟ ومن إجابته على هذه الأسئلة وبفضلها يتوصل نيتشه إلى أن اللغة لم تكن أبدا أمرا طبيعيا وإلى أنها تعرضت إلى التحريف من مختلف الإرادات، وإلى أن أصلها نفسه كان بمثابة فعل من أفعال السلطة. وهكذا يبين نيتشه، تطبيقا لذلك، في كتابه "أصل الأخلاق"، بعد أن يتساءل حول اشتقاق كلمة "خير" ومعنى هذه الكلمة وتغييره، كيف أن حق السؤدد، وليس مصدرا آخر، هو الذي يخول لأصحابه إطلاق التسميات "الخير" و"الشر"، "الحق" و"الباطل"، "الخطأ" و"الصواب" إلخ... لقد قالوا إن "هذا الشيء عبارة عن كذا وكيت" ومن هنا تملكوا، إذا جاز هذا القول ذلك الفعل أو ذلك الشيء. ثم يبين أن تغيير معنى كلمة، كأن يتحول "الخير" إلى نقيضه، يعني أن شخصا آخر أو قوة أخرى أو إرادة أخرى يستولي عليها، ويطبقها على شيء آخر لأنه يريد شيئا آخر مختلفا؛ فـ "الشرير" في تسميات العبيد، أو أخلاقهم، هو بالضبط "طيب" الأرستقراطيين، أو أخلاق "السادة"[1]. وهكذا فليست لتسميات الأخلاق وقيمها أية علاقة بالتعبير عن حقيقة مثالية أو حقيقة معطاة، وهي ليست وسيلة للمعرفة، ولكنها صورة في خدمة أمر، أي في خدمة سلطة.

هذا، ولا يتوقف نيتشه في بحثه الفيلولوجي عند دراسة المسار التاريخي لنشوء المفاهيم، بل هو يحاول أن يكشف عن النوازع الحيوية التي تقف وراء اللغة، وذلك لأن التأويل هو نفسه عرض

(1) فريدريك نيتشه، أصل الأخلاق و فصلها، ترجمة حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1981، البحث الأول، الفقرة 2 .

لبعض الحالات الفيسيولوجية ولمستوى فكري معين للأحكام الغالبة[1]. ومعنى هذا أن الفيلولوجيا تتحول إلى جينيالوجيا أو علم النسابة. وهكذا فبعد أن كانت الفيلولوجيا تطرح مشكلة معنى الظاهرة، تجيء الجينيالوجيا فتطرح إتماما للمهمة، مشكلة قيمة المعنى من خلال البحث عن أصل الظاهرة.

إن الجينيالوجيا تماثل البحث عن الجذور[2] وهذا البحث كان يوجهه السؤال التالي: كيف يمكن أن يظهر أي شيء من ضده؟ أو بالضبط الحقيقة من البطلان؟ أو الرغبة في الوصول إلى الحقيقة من الرغبة في الخداع؟ أو الصنيع الكريم من الأنانية؟ أو التبصر النقي الوضاء لدى الحكيم من الجشع والطمع؟

لقد كان نيتشه يدرك قيمة هذا السؤال، وكان ينظر إلى المنهج الجينيالوجي بمثابة متطلب جديد، أي بمثابة نقد لكل القيم: "إننا -يقول نيتشه- بحاجة لنقد القيم.. وإن قيمة هذه القيم ينبغي أن تطرح، قبل كل شيء، على بساط البحث، ومن أجل ذلك، فمن الضروري ضرورة ماسة أن تعرف الشروط والأوساط التي ولدتها، ولبتي كانت بمثابة الرحم الذي نمت فيه تلك القيم وتشوهت.. وأن تعرف تلك الشروط معرفة لم يعرف لها مثيل حتى الآن، بحيث لا يحتاج المرء إلى تقصيها والتحري عنها. لقد كانت قيمة من القيم، تعتبر أمرا معطى، واقعيا، بمنأى عن كل شك وتساؤل. ولقد أضيفت على "الطيب" حتى الآن، قيمة أرفع من القيمة التي أضيفت على "الخبيث" دون أن يتخلل ذلك الإخفاء خردلة من

(1) Nietzsche, Les Œuvres Philosophiques complètes, tome XII, Trad. Hervier, n.r.f, Gallimard, 1979 P. 160.

(2) Choulet (p), Nietzsche in " La philosophie allemande de Kant à Heidegger" puf, P239.



شك أو قيراط من تردد.. فلهذا لنا أن نتساءل: ماذا لو كان العكس صحيحا؟ أو ماذا لو كان في الإنسان "الطيب" عارض من عوارض الانحطاط، أو شيء من قبيل الخطر أو التضليل أو سم زعاف؟ "[1].

إن هذا المتطلب الجديد، في الحقيقة، صاحب نيتشه طوال مراحل حياته. بل أنه نشأ لديه منذ مراحل دراسته الأولى حيث توقف أمام السؤال التالي: «ما هو الأصل الذي ينبغي أن نعزو إليه، في نهاية الأمر، ما لدينا من أفكار حول الخير والشر؟» وبقي لديه هذا المتطلب حتى آخر كتاباته، ولكنه طور مشكلته من السؤال حول أصل الخير والشر إلى المشكلة الأخرى التي جعلها مهمة الجينيالوجي: «في أية شروط عمد الإنسان إلى اختراع مقياسي الخير والشر بغية استعمالهما في حياته؟ وما هي قيمة هذين المقياسين بحد ذاتهما؟ هل أديا حتى الآن، إلى عرقلة تطور البشرية أم إلى تعزيز هذا التطور؟ هل هما عارض من عوارض البؤس والفقر الروحي والانحطاط؟ أم أنهما ينمان بالعكس على الغبطة والقوة والعزم على العيش والشجاعة والثقة بالمستقبل والحياة؟»[2].

إن هذه الأسئلة يجيب عنها فيقول: «وجدت في نفسي أجوبة متعددة وجازفت بأجوبة متعددة. وشرعت أميز بين العصور والشعوب ومنزلة الأفراد. ثم حددت مواطن الخصوصية في مشكلتي فكانت الأجوبة تتحول إلى أسئلة جديدة وأبحاث جديدة وأوضاع عامة واحتمالات، إلى أن تمكنت أخيرا من غزو بلد وترابه... [بلد أو] عالم بأسره مجهول المعالم، عالم مزدهر وفي عنفوان

(1) نيتشه، أصل الأخلاق، المقدمة، فقرة 6.
(2) المصدر نفسه، المقدمة، فقرة 3.

نموه، هو أشبه ما يكون ببستان سري لم يكن أحد يشتبه بوجوده حتى مجرد اشتباه»[1]، وكان هذا العالم أو البلد هو الجينيالوجيا.

إن الجينيالوجيا حركة معاكسة لاعتقاد الفلاسفة، لأنها النزول إلى الأصل في مقابل الصعود إلى المثل. وهذا الأصل هو الذي ينتزع في نظر نيتشه الأشياء من العالم الموهوم الذي صنعه الفلاسفة، ويعيدها إلى مجرى الحياة. فهو إذن يستجيب إلى رغبة شديدة وحازمة لمناقشة ونقد كل ثقافة مثالية.

هذا ويتألف المنهج الجينيالوجي من ثلاث خطوات، وهذه الخطوات الثلاث هي:

الأولى: أن نصنف الأحكام والعادات والقيم التي صدرت في الماضي عند مختلف الشعوب، ومن التصنيف يتوفر لدينا تاريخ عام للقيم. ولقد كان من الثابت بالنسبة إلى نيتشه عندما قام بالخطوة الأولى، أن الذهن التاريخي قد غاب عن الفلاسفة وعن مؤرخي الأخلاق لأنهم يعتقدون بأنه لا تربطنا صلة بالماضي، ويفكرون في الماهيات والمثل وكأنها أشياء مستقلة بذاتها. وهم بذلك في الحقيقة يفصلونها عن مصادرها التاريخية. والجينيالوجيا تعلمنا الرجوع إلى هذه المصادر. إن التاريخ الجينيالوجي يكشف لنا في العودة إلى الوراء، أو الأصل، كل ما حدث من تحول لماهية ما أو ظاهرة ما، كما يكشف كل الحيل، وأشكال التنكر التي شوهت تلك الماهية الأولى. إن وراء كل حقيقة في نظر الجينيالوجي، كثرة كاثرة من الأخطاء، وصنوفا من التزوير، ومهمة الجينيالوجيا هي البحث في الأخطاء التي تولدت عن العقل خلال الأزمنة الهائلة الماضية، والمعتقدات الباطلة التي ظلت تتوارث حتى كادت في نهاية الأمر

(1) المصدر نفسه، في الفقرة نفسها.

أن تعد كامنة في ماهية النوع الإنساني[1]. وهكذا فإن التاريخ الجينيالوجي يعلمنا الاستخفاف بالحفاوة التي يحظى بها الأصل. وبالفعل، لقد كان نيتشه يقول: «فهم الأصل يحد من شأن الأصل»[2].

الخطوة الثانية: إن المنهج الجينيالوجي يخبرنا، بعد أن يصعد مباشرة إلى نقطة الانطلاق، إن وراء الأشياء والقيم «شيئا آخر» سواها. ونلاحظ هذا، على وجه الخصوص في كتاب «أصل الأخلاق» حيث يسعى نيتشه إلى تحليل العواطف الأخلاقية مبينا ما تخفيه في حقيقتها: فالصلاح والطيبة مثلا، ليسا إلا العجز الذي لا يلجأ للاقتصاص، والصبر ليس إلاّ جبنا ومسالمة من الكائن الضعيف[3]، ونلاحظ هذا أيضا في العديد من مؤلفات نيتشه الأخرى، ففي كتابه «بمعزل عن الخير والشر» ينتهي من تحليله لأصل الفلسفة، وهو «الميل إلى المعرفة»، إلى النتيجة التالية: «لقد اتضح لي، بالتدريج، أن أقوام كل فلسفة عظيمة، ظهرت حتى الآن، هو كونها اعترافا لمبدعها، ونوعا من الترجمة الذاتية لحياته.. وعلى ذلك فلست أؤمن بان أصل الفلسفة هو "ميل طبيعي إلى المعرفة"، بل إن هاهنا، كما في كل شيء آخر ميلا طبيعيا آخر استخدم المعرفة و[المعرفة الباطلة] أداة. إن كل من يتأمل الميول الطبيعية الأساسية للإنسان.. سيجد أنها كلها قد مارست الفلسفة في وقت أو آخر»[4]. إن نيتشه، كما نلاحظ، يحاول ربط مفهوم ما بإرادة لجعله عرض إرادة لا يمكن تصوره من دونها، فالميل إلى

(1) Nietzsche, Le Gai Savoir, fragment 110.
(2) Nietzsche, Par - delà le bien et le mal, fragment 6.
(3) نيتشه، أصل الأخلاق...، البحث الأول، فقرة 14
(4) Nietzsche, Par - delà le bien et le mal, fragment 6.

المعرفة هو نزوع للسيطرة؟ وهذا يعني، وفقا لنيتشه أنه إذا نظرنا إلى شيء ما، فإنه يجب البحث عن القوى التي تستحوذ عليه والقوى التي تمتلكه، والتي تعبر عن نفسها فيه، وتتخفى فيه في الوقت نفسه.

الخطوة الثالثة: إن الجينيالوجيا لا تكتفي ببيان القوى التي تقف وراء الظاهرة، بل هي تخطو خطوة إلى الأمام، فتقوم أصل القوى من زاوية نبلها أو خساستها، إن الجينيالوجيا تعني الأصل والنشأة، وكذلك الفارق في الأصل، أي مدى نبالة وانحطاط الأصلِ، وهي بمعنى آخر ليست البحث عن أصل الظواهر والقيم فقط، ولكنها أيضا تقدير قيمة الأصل، لأن مهمتها نقدية، وعندما يقول نيتشه في مقدمة كتاب «إنساني، إنساني جدا» بأن: «التفاضل أو التراتب هو قضيتنا الرئيسية»[1]، فإنه كان يقصد أن يبرز أن تحديد كيفية صدور القيم، متوقف على هذا العنصر التراتبي الذي يقسم العالم بمواضيعه ورموزه إلى تعارضات مختلفة: «إلى أدنى» و«أعلى»، «وضيع» و«نبيل»، «شرير» و«طيب»، «سطح» و«عمق»[2].

هذه هي إذن خطوات المنهج الجينيالوجي، باختصار. ومن حقنا أن نتساءل: ما هي النتائج المترتبة على تطبيقه؟

لقد ترتب على تطبيق هذا المنهج على يد نيتشه مجموعة من النتائج الخطيرة؛ في الدين والأخلاق والفلسفة والعلم والفن... إلخ، وهي مجموعة يمكن تلخيصها فيما يلي:

أولا: في مجال الأخلاق خرج نيتشه من البحث الذي قام به في تاريخ الأخلاق بنتيجة خطيرة، وهي أن منبع الأخلاق والقيم

(1) Nietzsche, Humain, trop humain,I, trad. R. Rovini, col. Folio, Gallimard, Préface, Fragment 7.

(2) عبد السلام بنعبد العالي، مرجع سابق، ص 30.



ليس أوامر الله ونواهيه كما تقول الأديان، كما أنه ليس العقل الإنساني بما ركب فيه من جوهر يأمر بالخير ويميز بينه وبين الشر كما يقول الفلاسفة، وإنما هي الطبيعة الإنسانية بما فيها من غرائز، وعلى رأس هذه الغرائز جميعا غريزة السيطرة وإرادة القوة. وليست هناك أفعال أخلاقية في حد ذاتها، إنما هناك تفسير للأفعال الإنسانية وتقويم لها، حسب طبيعة الفاعل المقوم، وما تطمح إليه هذه الطبيعة من حب للسيطرة وإرادة القوة، والشيء الذي يقع عليه التقويم في حد ذاته ليس أخلاقيا، وليس مضادا للأخلاق، وإنما هو على الحياد. ويترتب على هذه النتيجة الخطيرة على الفور نتيجة أخرى وهي "نسبية" القيم الأخلاقية وتغيرها بتغير الشعوب، أي يصبح من حق الإنسان وحده أن يضع لنفسه القيم التي تساعده على تنمية حياته وتقويمها وإثرائها وهذا عكس الأخلاق التي سادت إلى الآن وتسود، والتي هي أخلاق منافية للطبيعة في نظر نيتشه، ومتعارضة مع الواقع، ومضادة للحقيقة الفعلية، فهي مثلا تدعو إلى الشفقة على الضعفاء مع أن قانونا من أهم القوانين الطبيعية، هو قانون الانتخاب الطبيعي، يعمل على زوال الكائنات غير الصالحة.

ثانيا: في مجال الدين خرج نيتشه من البحث الذي قام به في تاريخ الأديان بنتيجة خطيرة، وهي أن فكرة "الأولوهية" قد "نشأت" أي أن لها أصلا تاريخيا، وأنها قد ظهرت لكي تفي بمقتضيات إنسانية خاصة في ظروف معينة. وهكذا فالإله، حسب نيتشه، هو أحد مصنوعات الإنسان التي يرفعها فوق ذاته ليضمن لرأيه الانتصار، أو أنه من صنع الضعفاء لينتقموا من الأقوياء.

ثالثا: في مجال الفلسفة كشف البحث الذي قام به نيتشه في تاريخ الفلسفة أن هذه الأخيرة وريثة الدين، بل هي مصاحبة له،

ومؤيدة لنتائجه؛ فتحت سيطرة الأفكار الدينية تعود الفلاسفة على تمثيل عالم آخر "ميتافيزيقي" الذي هو صورة من عالم الآخرة الديني. وكشف أن تاريخ الميتافيزيقا نفسه هو تاريخ أخطاء أساسية اعتبرت حقائق أساسية، مثل فكرة "الجوهر" و"الذات"، و"العالم الحقيقي" و"خلود النفس" و"الغائية" إلخ. وهي أخطاء ناتجة في رأيه عن كراهية الفلاسفة للصيرورة التي تمتنع عن إدراكهم فيبررون فشلهم في إدراكها بتقسيم الوجود إلى مظهر وحقيقة أو إلى عالم مظاهر وعالم حقائق.

رابعا: في مجال المعرفة والعلم والفن كشف البحث الذي قام به نيتشه في تاريخ المعرفة الإنسانية أن المبدأ الذي تقوم عليه المعرفة ليس هو الحقيقة بل هو المصلحة، وأن الإنسانية تفضل الوهم على الحقيقة حتى تستطيع احتمال الوجود والاستمرار فيه.

هذه هي إذن أهم النتائج التي ترتبت على تطبيق المنهج الجينيالوجي في مجال الثقافة الإنسانية. وهي بلا شك نتائج خطيرة فهي تقلب كل ما آمن به الإنسان، وما اعتبره مقدسا لا يطاله الشك، رأسا على عقب. إنها نتائج تعني، في نهاية المطاف صرف كل علاقة ممكنة مع الإله والأديان جميعها، لكي ينشأ بدلا منها معتقد جديد.

إن هذا المنهج الذي أسسه نيتشه، ورغم خطورته الواضحة، قد استمر من بعد موته. فقد أصبح نوعا من العملة النقدية التي قام بتوزيعها وترويجها مجموعة من الفلاسفة الغربيين البارزين الذين أعطوه تسميات مختلفة فهو "الاستذكار" عند هايدغر، "التفكيك" عند ديريدا، و"الحفريات" عند فوكو. وقد كانت محاولات هؤلاء الفلاسفة تسعى، للوقوف عند الأصول لخلخلتها وتقويضها، أما

المفكرون العرب فقد انقسموا في مواقفهم من المنهج الجينيالوجي. ونستطيع أن نجزم بأن أغلبيتهم قد عارضوه. أما من أيدوه فإنهم لم يعلنوا عن موقفهم بصراحة، وإنما عبروا عنه بتمويه كبير أثناء عرضهم لفلسفة نيتشه في أعمالهم.

وينبغي القول أن الدكتور فؤاد زكريا هو أحد "الرافضين الكبار" للمنهج الجينيالوجي. ونظرا لقصر هذه الدراسة، فإننا سنكتفي بعرض موقفه دون غيره، لنتعرف على أسباب هذا الرفض. والذي يمكن قوله عن موقف الدكتور فؤاد زكريا أنه لا يرفض المنهج الجينيالوجي فقط، وإنما يرفض كل فلسفة نيتشه ويضعها موضع النقد في المسائل التي يعالجها.

يقول الدكتور فؤاد زكريا في نقده للمنهج الجينيالوجي: » إن نيتشه يتحدث عن أصل المعرفة، وأصل الحقيقة، فيراهما في النفع الحيوي، ويردهما إلى عوامل خارجة تماما عن نطاق السعي الخالص إلى المعرفة والحقيقة. وفي وسعنا أن نوجه إلى هذا الرأي النقد [التالي]: فمن أين، وعن طريق أية تجربة، عرف أن "أصل" المعرفة هو النفع الحيوي، إن الأصل باعترافه هو ذاته تاريخي، أعني أن المعرفة البشرية كانت في الأزمان السحيقة، بل في عهود التطور الأولى، على النحو الذي يقول به، ثم صارت إلى ما عليه هي الآن. ومثل هذا الرأي لن يجد ما يدعمه إلا إذا استند إلى أساس علمي متين، وهو ما لم يحاول نيتشه أن يقوم به، ولم يكن الاتجاه الذي سار فيه تفكيره يمكنه من القيام به، فعلى أي أساس إذن يقدم نيتشه مثل هذا الرفض؟«[1]. ويجيب بأن فكرته تنطوي بلا شك على الخطأ المنهجي نفسه: «فهي تفترض القدرة على تجاوز

(1) فؤاد زكريا، نيتشه، دار المعارف، ط2 ص 80.

التجربة الإنسانية في صورتها الحالية، لتعود إلى أصولها الأولى. فإذا كانت الصورة الحالية للمعرفة قد تغلغلت فينا منذ عهود كبيرة، كما يعترف هو ذاته، فلا سبيل إلى أي تجربة آدمية إلى الخروج عنها أو الاهتداء إلى أصلها، ذلك لأن نيتشه، بوصفه كائنا تسري عليه الحدود نفسها التي يتحدد بها سائر البشر، لابد أن يكون هو الآخر غارقا في تلك الصورة الحالية للمعرفة البشرية، عاجزا عن تجاوزها وعن كشف أصلها، مادامت تفرض نفسها على الجميع، بحيث تبدو لهم صورة أصلية راسخة في نفوسهم»[1].

إنه من الواضح، من خلال هذا النص أن الدكتور فؤاد زكريا يستعمل في نقده للمنهج الجينيالوجي عند نيتشه الحجة نفسها التي استعملها هذا الأخير في نقد منهج الفلاسفة الإنجليز في دراسة أصل مفهوم الخير والأفعال غير الأنانية، وهي الحجة القائمة على "النسيان". ولذلك فإن نقد الدكتور فؤاد زكريا، في الحقيقة لا ينطبق على نيتشه وإنما ينطبق على الفلاسفة الإنجليز. فهؤلاء هم الذين قالوا أن منفعة الفعل غير الأناني يفترض أنها مصدر الاستحسان الممنوح لهذا الفعل، ويفترض أن هذا المصدر قد نسي. أما نيتشه، فيرى أن العكس هو الصحيح، ويسخر من مفهوم "النسيان" ويرى أنه غير ممكن الدفاع عنه تاريخيا: «إلا إذا افترضنا - كما يقول - أن المنفعة المتأتية عن تلك الأفعال قد كفت عن الوجود. وهذا غير صحيح والأصل أن تلك المنفعة هي التجربة اليومية في جميع الأزمان. ومن هنا فهي عوضا أن تزول أو تنسى فإنها تبرز أكثر فأكثر»[2].

(1) فؤاد زكريا، مرجع سابق، ص 80.

(2) نيتشه، أصل الأخلاق و فصلها، البحث الأول، فقرة 3.

أما النقد الثاني الذي يوجهه الدكتور فؤاد زكريا إلى المنهج الجينيالوجي، والذي مفاده أن فكرة نيتشه عن أصل الظواهر لا تستند على أساس، فإنه في الحقيقة نقد يستبعد مجهودا علميا كبيرا قام به نيتشه من اجل إثبات آرائه؛ فالأساس الذي قامت عليه أفكار نيتشه هو فقه اللغة، أي تراثا كاملا من النصوص. ومن هذه الناحية فإن منهج نيتشه يدل في الحقيقة على مشروع تنقيحي كبير لا يمكن نكرانه. وربما كان هذا المجهود التنقيحي والدراسة الطويلة المجهدة، والانضباط الكبير، وغيرهما من المتطلبات التي يتطلبها المنهج الجينيالوجي، من الأسباب الكبرى التي جعلت المفكرين العرب ينصرفون عنه.

وعلى الرغم من هذه الاعتراضات التي يعترضها الدكتور فؤاد زكريا على المنهج الحينيالوجي، فإنه يرى مع ذلك أن هذا المنهج: "من الممكن استخدامه بنجاح في كشف "طبيعة" الظاهرة[1]، والسبب: "أن من أول أصول المنهج العلمي رد الظواهر إلى أصلها التاريخي ومعرفة طبيعتها الحاضرة من خلال ماضيها"[2]. ثم يستدرك، فيقول: "ومع ذلك فلا ينبغي أن يستغل هذا في الحط من قدر الظاهرة في صورتها الحالية مادامت الصورة الأصلية قد اندثرت ونسيت تماماً[3] وهكذا يبدو أن الدكتور فؤاد زكريا يقع في تناقض في الفقرة نفسها؛ فهو من جهة يقر بإمكانية استخدام المنهج الجينيالوجي بنجاح في التعرف على أصل الظاهرة، ولكنه من جهة أخرى، يرفض أن يستخدم في

(1) فؤاد زكريا، نيتشه، مرجع سابق، ص 81.
(2) المرجع نفسه في الصفحة نفسها.
(3) المرجع نفسه، ص 80.

تقدير قيمتها الحالية والحط منها ما دام لا يمكن الاهتداء إلى أصلها[1]. إنه يعترف من جهة بإمكانية معرفة أصل الظاهرة، وينكر من جهة أخرى استحالة هذه الإمكانية! وهو يعيب من جهة على المنهج الجينيالوجي افتقاره إلى أساس علمي يقوم عليه لأنه تاريخي، ومن جهة أخرى يعترف أن البحث التاريخي أو البحث عن الأصل هو من أول أصول المنهج العلمي.

وهكذا، يتضح لنا أن موقف الدكتور فؤاد زكريا من المنهج الجينيالوجي هو موقف حذر: إنه يثبت وينفي، ويقر وينكر، يغفل ويعمم. باختصار، لقد كان يريد أن يقول، دون أن يجتهد كثيرا في البحث عن أسباب مقنعة: إننا لسنا في حاجة إلى المنهج الجينيالوجي، رغم فائدته.

إن هذا الموقف الحذر من المنهج الجينيالوجي، لا نجده عند الرافضين له فحسب، بل نلاحظه أيضا عند المفكرين العرب المرحبين به مثل عبد الرحمن بدوي؛ الذي دعا إلى نيتشه بحماسة منقطعة النظير في كتابه عن نيتشه، والذي يقول فيه: "من هؤلاء جميعاً [أي الفلاسفة والمفكرين والشعراء] لم نختر إلا أقدرهم على الإلهام وإثارة التفكير وأقربهم إلى روح العصر، وأعظمهم أثراً في تطور أوروبا الروحي... ونحن نضع بين يديك أول صورة من صور الفكر الأوروبي [أي نيتشه]، صورة حية قوية فيها عنف وفيها قسوة. ونحن نعلم أنك لن تطمئن إليها، وأن الكثير من القلق سيساور نفسك بإزائها... ونحس بقلبك وهو يهتز جزعاً منها وقشعريرة. ولكنا نعلم أيضا أن هذه الهزة هي القادرة وحدها على انتشالك من ظلمة الهوة التي أنت فيها إلى حيث نور الفكر الحر والنظر الصحيح

(1) المرجع نفسه في الصفحة نفسها.

إلى الأشياء"[1].

إن بدوي، الذي يردد صيحة نيتشه ودعوته إلى تبديد قيمة الأشياء التي كانت موضع تقديس وإجلال، لا يكشف عن المنهج الذي يجب إتباعه في سبيل تحقيق مشروعه الفلسفي، على الرغم من أنه يعرف أن هذا المنهج ليس سوى المنهج الجينيالوجي، وإنما يكتفي فقط بالإشارة إلى أهمية النتائج التي حققها على يد نيتشه وتبرير بعض أخطاء فروضه، فهو يقول، مثلا، معلقا على العلماء الفيلولوجيين الذين أتوا بعد نيتشه، مثل بريال الفرنسي، الذين أثبتوا خطأ تحليلاته الفيلولوجية التي تربط بين الكلمات والذين يطلقونها: «إن لنيتشه الفضل، على الرغم من هذا كله، في أنه وجه أنظار الفيلولوجيين إلى البحث في هذه الناحية، واستطاع بعضهم أن يظفر ببضعة اكتشافات مهمة تتصل باشتقاق الكلمات التي تدل على معان أخلاقية»[2]. ويصف النتائج التي حققها بحثه في أصل ومصادر الأخلاق بأنها على أقصى درجة من الأهمية[3]، بل أكبر عمل وأخطره في الحياة الإنسانية[4]. ورغم كل هذا المديح والإطراء للمنهج الجينيالوجي، إلا أننا لا نعثر عند بدوي على دعوة صريحة لاستخدامه في تراثنا.

وهكذا، فإننا نصل إلى المفارقة العجيبة التالية: الرافضون للمنهج الجينيالوجي يقرون بفائدته ولكنهم يرون أنهم في غنى عنه. والمرحبون به يؤكدون كذلك على فائدته ولا يجرؤون على الدعوة

(1) عبد الرحمن بدوي، نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، ط5، 1975، تصدير بدوي، ص ن.
(2) المرجع نفسه، ص175
(3) المرجع نفسه، ص196
(4) المرجع نفسه، ص 201.

لاستخدامه. فلماذا هذا الموقف المزدوج المحير من هذا المنهج: أي نعم ولا في الوقت نفسه؟

يبدو لنا أن هذا الموقف المتردد بين الرفض والقبول يعود إلى جملة من الأسباب لعل أهمها أن المفكرين العرب وجدوا أنفسهم أمام منهج يحتوي من جهة «على الكثير من المبادئ التي تبصر الناس بحقهم في التحرر من عبودية التقاليد والعادات، وتجتث ما غرست قرون العبودية في الوطن العربي-الإسلامي من استكانة حولت إيمان أبنائه إلى استسلام». ولكنه، من جهة أخرى «يفضي وفي الغالب، إلى ما يزعزع الأديان وينال من الأخلاق. وهو ما لا يتفق مع الهيئة الاجتماعية التي ينتمي إليها أغلب المفكرين، سواء أكانوا مسلمين أو مسيحيين». ونحن نجد باقة كاملة من الأقوال تؤكد هذا الرأي؛ فهذا فرح أنطون يقول عن فلسفة نيتشه: «إنها تحتوي على الكثير من المبادئ التي لا نرى الآن موضعا لها في الشرق ولا يمكن العمل بها في [هذه] الهيئة الاجتماعية.. ولما كنا شرعنا في العودة إلى تلخيص فلسفة هذا الفيلسوف فسنستمر في الخطة التي اتبعناها من قبل وهي أن نتخلص منها ما لا يمس الأديان والعادات الحاضرة، لأن غرضنا استخراج لباب القوة والحماسة من كتبه والإعراض عما بقي»[1]. وهذا يسري إبراهيم يقول: «لابد أن نؤكد هنا أنه من السذاجة أن يتصور أحد أن دراسة فلسفة نيتشه والوعي بها يمكن أن يزعزع إيماننا بالله أو يبدد اعتقادنا في القيم النبيلة التي بشرت بها الأديان السماوية. وإذا كان هناك بعض الدراسات التي انتقل أصحابها مباشرة من دراسة نيتشه إلى الإيمان بما يقول، فليس هناك ضرورة فلسفية أو منطقية على

(1) فرح أنطون، الجامعة، 1908، ص ص 42-43. نقلاً عن سعاد حرب.

الإطلاق تفرض على كل باحث في فلسفة نيتشه أن ينتهي إلى هذه النتيجة»[1].

هذا ويبدو لنا أن السبب الآخر، في تردد المفكرين العرب في اعتماد المنهج الجينيالوجي في أبحاثهم هو أن هذا المنهج يتطلب، كما قلنا في السابق. جهدا تنقيحيا كبيرا، ودراسة طويلة مجهدة، وهو أمر بعيد عن متناول أغلبية الباحثين.

(1) يسري إبراهيم، نيتشه عدو المسيح، دار سينا، القاهرة، 1990، المقدمة، ص 8.

3
هشام شرابي تحت شجرة نيتشه

كان الدافع الذي دفع هشام شرابي إلى الفلسفة، حسب اعترافه، هو شعور داخلي وشوق عميق إلى الخروج مما كان فيه من "الضلال" والتخبط الفكري. وطيلة دراسته التخصصية في الفلسفة لم يندم يوما على دراسة الفلسفة لأنها أمدته بقاعدة فكرية واسعة ومكنته من تفهم القضايا المعرفية والمنهجية التي جابهها في عملية التحليل الاجتماعي والنقد الحضاري[1].

ولعل الذي كان بمثابة "المنقذ لشرابي" من الضلال النفسي والمعنوي، طيلة دراسته في جامعة شيكاغو، (أرلوند براجستراسر)، أستاذ التاريخ الألماني ورئيس لجنة تاريخ الحضارة، التي التحق بها شرابي في مرحلة دراسته للدكتوراه. وهو من جنسية ألمانية، وترك بلاده في سنة 1937، والتجأ إلى إنجلترا، ثم انتقل إلى الولايات المتحدة، ودرس في عدة جامعات قبل أن يستقر في جامعة شيكاغو. فقد كان "براجستراسر" بالنسبة لشرابي، أبا وأخا كبيرا وصديقا: "طيلة حياتي [يقول شرابي] كنت اتكاليا بحاجة إلى مساعدة الآخرين وعطفهم، ولم أتخلص من هذه النزعة كليا حتى الآن"[2]. ولولا "براجستراسر" لما استطاع الطالب الجديد التغلب على الصعوبات التي لقيها في الأشهر الأولى.

---

(1) هشام شرابي، صورة الماضي "سيرة ذاتية" دار نلسن، السويد، الطبعة الثالثة، 1998، ص 150 .

(2) هشام شرابي، الجمر و الرماد "ذكريات مثقف عربي"، دار نلسن، السويد، 1988، ص 143.

في الفصل الدراسي الأول اختار شرابي مادة "فلسفة نيتشه" التي كان يدرسها "براجستراسر" في قسم الدراسات الألمانية. وبعد الدرس الأول ذهب شرابي مباشرة إلى البوك ستور واشترى مجموعة من كتابات نيتشه في مجلد واحد وقرأها. وقد كان اقتناء الكتب بالنسبة إلى الطلبة، كما يعترف شرابي، أهم من قراءتها ويشكل هدفا بحد ذاته. وكان شرابي يعد نفسه دائما بقراءة الكتب التي يقتنيها عندما تأتي العطلة الصيفية. وكانت مؤلفات نيتشه المجموعة في مجلد واحد والتي تحتوي على "هكذا تكلم زرادشت" و"هو ذا الإنسان" و"ما بعد الخير والشر" و"روح الموسيقى" من الكتب القليلة التي قرأها فعلا. وتركت في نفسه أثرا بالغا[1].

كانت علاقة شرابي ببرجستراسر تجربة مهمة. ولكن مهما كانت الدوافع التي غذت هذه العلاقة، فقد كانت هناك أيضا عوامل فكرية أساسية جمعت بينهما. وهناك تجربة في حياة شرابي تعتبر مفتاح شخصيته، وذات تأثير عميق في تحوله الفكري في تلك المرحلة. فقد أرسل شرابي برسالة إلى براجستراسر بتاريخ 14/ 02/ 1948، بعد ستة أسابيع من ابتداء دراسته معه، يعلق فيها على أسلوبه في تدريس نيتشه، ويعرض النقاط التي يتوجب على دارس نيتشه التقيد بها. قال شرابي لبراجستراسر في تلك الرسالة: "إني أعتقد أنه من المستحيل لمن كان من أتباع نيتشه - و على الأستاذ المحاضر أن يكون من أتباع نيتشه في أسلوبه - أن يناقش أفكاره في قاعة الدراسة دون أن يسمح لروح نيتشه أن تسيطر كاملة على جو المناقشة. ولا يمكن تحقيق هذا دون إبراز الناحية الوجودية من

(1) المصدر السابق، ص 50.



حياته - عذابه، مرضه ووحدته القاسية، وهيامه الدائم في جبال الألب، وعيشه في الغرف المستأجرة المظلمة في إيطاليا - أمام مخيلة الذين يدرسون نيتشه بجدية وعمق.. إنه من الممكن إشعال نار الفلسفة في قلوب الطلبة إذا كان الأستاذ نفسه متفهما لفكر نيتشه وتشتعل في قلبه شعلة هذا الفكر. وإني أعتقد أن رفع هذه الشعلة، التي تضيء فلسفة نيتشه كلها، هو الشرط الأساسي لتفهم نيتشه فيلسوفا وشاعرا ونبيا"[1].

وأنهى شرابي رسالته بهذه الكلمات: "أنهي هذه الملاحظات، يا أستاذي، متمنيا لك، بصفتك مدرس نيتشه، العديد من الطلاب النبهاء القادرين على الجلوس تحت الشجرة على التل"[2].

هذه الرسالة تذكرنا بالتركيز الذي كان، شرابي يضعه على ضرورة ربط الفكر بالممارسة اليومية، وتقززه من الأفكار المجردة المنفصلة عن الواقع المعيش. ومن هنا كان انجذابه نحو نيتشه والفلسفة الوجودية وبعدهما نحو الفلسفة الماركسية. لقد دفعته الوجودية - وشرابي هنا ينظر إلى نيتشه باعتباره فيلسوفا وجوديا - إلى أن لا يرضى بالفلسفة كعلم منفصل عن حياة الإنسان اليومية، ويرفض الالتجاء إلى التجريد العقلي. ولذلك دعا إلى ضرورة الربط الوثيق بين فكر نيتشه وحياته، فأية دراسة لحياة نيتشه لا يمكن أن تكون، في نظره، ذات معنى ما دامت أحداث حياته غير مندمجة مع عالم أفكاره، ويبدو أن شرابي يتبع خطى (كارل ياسبرس) في هذا الصدد. فلقد خصص ياسبرس قرابة المائة صفحة من كتابه عن نيتشه لدراسة حياته وربطها بفكره. يقول ياسبرس: "إذا اهتممنا

(1) المصدر السابق، ص 144 .

(2) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

بتفكير نيتشه، فإنه يجب - على خلاف أغلبية الفلاسفة الآخرين الكبار - البحث أولا، وفي الوقت نفسه، عن واقع حياته. إننا نهتم بواقع حياته لاستخراج المحتوى الفلسفي، الذي هو، في الوقت نفسه، تماثل الحياة مع الفكر... إننا نهتم بتطور حياته، من أجل تحديد المكان الذي خرجت منه كل فكرة كتبها نيتشه"[1].

إن هذا التفسير هو صادق إلى حد ما، ففلسفة نيتشه هي صورة نفسه القلقة، وثقافته الرومانتيكية، وتجربته المؤلمة. وهو يجرنا بسحره إلى شخصه بالذات، فكتبه سطرت جميعا بأسلوب المذكرات، وما هو بالكاتب الذي يظل في الخلفية[2]. بل على العكس تماما إنه يحدثنا بأسلوبه بصورة لا تكاد تطاق عن نفسه وتجاربه الروحية، وعن مرضه وميوله - و قد خصص شرابي أيضا جزاء كبيرا من سيرته الذاتية للحديث عن مرضه - إن فلسفة نيتشه، في الواقع غدت قسما من حياته نفسها، وجزءا من سيرته، إلى درجة يصعب فيها فصل واحدة عن الأخرى فصلا تاما.

إن نيتشه إذن هو، في نظر شرابي، من أولئك المفكرين الذين يجمعون بين حياتهم وفكرهم في نسيج واحد، أو هو، كما يقول عبد الرحمن بدوي، واحد من أولئك الفلاسفة الذين يحيون أفكارهم قبل أن تنتجها عقولهم، وقبل أن يعرضوها على الناس. وكل رأي من آرائهم، وكل مذهب من مذاهبهم، يفرزونه من دمائهم وكيانهم كله. لهذا تراه حيا نابضا، فيه حرارة الحياة، وما فيها من قلق وصراع واضطراب، ويكاد المرء يراه مخضبا بالدماء التي

(1) KARL Jaspers, Nietzsche "Introduction à sa philosophie", traduit par Henri Neil; collection Tel, Gallimard, 1978, P21.

(2) أويغن فنك، فلسفة نيتشه، ترجمة إلياس بديوي، منشورات وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، دمشق، 1974، ص 8.

اقتضاها الصراع، ويكاد يلمس آثار التمزيق التي تركها المفكر مع فكره، ونضال فكره مع سائر المسائل التي اشتبكت وإياه[1].

هذا، وإذا كان شرابي يحاول أن يلفت انتباه دارس نيتشه، في رسالته تلك، إلى إبراز العلاقة بين فكره وحياته، وهو في ذلك صائب، فإن محاولته تقترح، في الحقيقة، معالجة فلسفة نيتشه من منطلق متحيز؛ إذ أنه يفترض أن يكون الطلبة والأساتذة الدارسين لنيتشه من إتباعه، وهذه التبعية هي الشرط الأساسي لتفهم نيتشه.

وكان شرابي، عندما بعث إلى أستاذه براجستراسر بتلك الرسالة، يظن أن أستاذه سيجاريه في ما ذهب إليه من تزمت وتحيز لذلك الذي سماه "فيلسوفا وشاعرا ونبيا". ولكن بعد يومين ورده رد براجستراسر وهو رد قال عنه شرابي: "لعلي لا أبالغ إذا قلت أنني لم أستلم قط رسالة كان لها الوقع الفكري الذي تركته هذه الرسالة في نفسي. فلقد وضعتني، ولأول مرة، إزاء مشكلة المنهجية التي لم أجابهها بذلك الشكل حتى ذلك الحين"[2].

ناقض براجستراسر في رسالته كل ما قاله شرابي عن نيتشه، بل ناقض كل ما تعلمه في الجامعة الأمريكية في بيروت، قال براجستراسر: "لا يمكن للجامعة في هذا العصر أن تسمح لنفسها، في أسلوب طرحها للقضايا الفكرية وطرائق معالجتها لهذه القضايا، إلا أن تنطلق من موقف نقدي غير متحيز. إن معالجة فلسفة نيتشه معالجة الملتزم، كما تقترح في رسالتك، إنما هو أمر يتعارض كليا مع هدف الجامعة ومهمتها... إن إتباع أسلوب كهذا يؤدي حتما

(1) عبد الرحمن بدوي، نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الخامسة، 1970، ص 6.

(2) هشام شرابي: الجمر و الرماد، ص 144.

إلى اتخاذ موقف متحيز إزاء كل فلسفة واتجاه فكري، إذ إنه يفترض بالأستاذ أن يكون من المؤمنين بتلك الفلسفة أو الاتجاه الفكري ويدرسها كعقيدة وإيمان، الأمر الذي يؤدي بدوره إلى نسف الأسس الفكرية المستقلة التي تقوم عليها الجامعة، كمؤسسة ثقافية مستقلة، وفي مقدمتها الحفاظ على لغة فكرية مشتركة، وقدرة على التفاهم المتبادل الذي يقوم على التحليل الموضوعي والحوار المفتوح"[1].

وميز براجستراسر في رسالته بين أمرين: بين حاجة المثقف لاتخاذ مواقف إيديولوجية فكرية معينة، ومهمة الجامعة في تزويده بأدوات الفكر والتحليل التي تمكنه من اتخاذ هذه المواقف على أسس فكرية واضحة: "إن مهمة الجامعة تتركز في تأمين المجال العلمي للمثقف ليتمكن من تفهم القضايا التي يدور حولها النقاش في عصرنا الحاضر ومن تحليلها بروح نقدية صحيحة. إن وضع مثل هذه الحدود حول مهمة الجامعة التثقيفية قد تغرس في نفس الجيل الجديد بعض الشك في قيمة الدراسة الجامعية. فالجامعة لا تقدم له الحل الذي يسعى إليه بل فقط الأسلوب والمنهج"[2].

واختتم براجستراسر رسالته بقوله: "أي طريق أخرى قد تريح (أي المثقف) وتشبع حاجاته النفسية لكنها ستقوده إلى اتخاذ نظرية "طائفية ضيقة" الأمر الذي يؤدي إلى تعدد الطوائف الفكرية، والطائفة الفكرية تخلق في الإنسان قاعدة فكرية محدودة ذات شرعية محدودة، وتشكل بالوقت ذاته نفيا لوجود عامة يقدر العقل الإنساني على تفهمها واستيعابها"[3].

هذه الرسالة، التي رد من خلالها براجستراسر على شروط

(1) المصدر السابق، ص 145.
(2) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(3) المصدر السابق، ص 146.

شرابي لتفهم نيتشه، مكنت شرابي من التخلص من "أدران" ثقافته السابقة، وخطى بواسطتها خطوات فكرية كبيرة "إلى الأمام". فهذه الرسالة لم تصحح نظرة شرابي إلى نيتشه فقط، بل كسرت، من جهة، كل القوالب العتيقة التي زرعتها ثقافته الاجتماعية القديمة التي جلبها معه. وسمحت له، من جهة أخرى، برؤية حقيقة المواقف التي اتخذها معظم أساتذته التي كان يتقبلها دون تساؤل. فقبل رسالة براجستراسر كانت غائبة عن شرابي النواحي اللاموضوعية في "الموضوعية العلمية" ولم يكن يدري أن الحياد الفكري للموضوعية العلمية يخفي في طياته التزاما مسبقا بوجهة نظر معينة، تعبر عن الإيديولوجية المسيطرة، وطابعها التأملي التجريدي، الذي يميز الفكر البورجوازي بأكمله. وقد أدى ذلك بشرابي إلى أن صار تفكيره مشبعا بالنظرية الليبرالية الأمريكية، واتخذ موقفا معاديا للشيوعية والاتحاد السوفياتي، وقبل بنظرية التنافس الحر والديمقراطية البرلمانية دون أي تساؤل أو تردد[1].

وجاءت رسالة براجستراسر لتفتح أمام شرابي آفاقا وطرقا جديدة أدت إلى اكتشاف العلوم الاجتماعية. فالحاجز الذهني المشبع بالعداء للشيوعية والماركسية الذي غرسته في نفسه ثقافته الليبرالية، ها هو الآن يتخلص منه، ويعيد قراءة ماركس بشكل جذري، ويحس أنه أقرب إلى ما كان يرمي إليه. لقد اكتشف شرابي في الماركسية أسلوبا جديدا في منهجية المعرفة، أي الوصف والعرض على التحليل والنقد.

هذه هي إذن رسالة براجستراسر التي كان لها تأثير عميق في تحول هشام شرابي الفكري. ونستطيع القول، في الأخير، أن هذه

(1) المصدر السابق، ص ص 146-147.

الرسالة قد خلصت شرابي من التحيز لنيتشه ولكل الثقافة الليبرالية. ولكن ألم تكن رسالة براجستراسر، في نهاية المطاف، سوى عودة إلى نيتشه الذي قال على لسان زرادشت: "إنني أطلب رفاقا يتبعونني لأنهم يريدون أن يتبعوا أنفسهم"[1].

(1) فريديريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، دار القلم، بيروت، مستهل زرادشت، فقرة 9.



الإرادة والتأويل

تغلغل النيتشوية في الفكر العربي

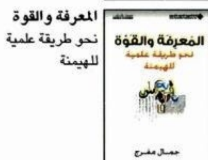
جمال مفرج

• كاتب من الجزائر

• صدر للكاتب أيضاً:



الفلسفة المعاصرة
من المكاسب
إلى الإخفاقات



المعرفة والقوة
نحو طريقة علمية
للهيمنة

خيم شبح نيتشه على كل التيارات الفلسفية المعاصرة، وسار وراءه الكثير من المعجبين بدءاً من هيدغر، ومروراً بماركوز، ووصولاً إلى فوكو. وبعد التجاهل الذي لقيه أثناء حياته، يعود عمل نيتشه اليوم أكثر قوة، من خلال جيل جديد من النقاد والفلاسفة الكبار.

ولم يقتصر تأثير نيتشه على الفكر الغربي فقط، بل امتد تأثيره إلى المفكرين العرب؛ فلقد استطاع نيتشه أن يجتذب إلى فلسفته الكثير من المتحمسين الذين عبروا عن مزاعم في «ميراث» عربي للنيتشوية.

ولقد اجتذب نيتشه المفكرين العرب بدعوته إلى السمو بالحياة، ومناهضة القيم التي لم تعد، في نظره، متفقة مع أحوال العالم الحاضر، فاندفعوا نحوه معلنين ثورتهم على التقاليد والانحطاط.

وهذا الكتاب يقدم تحليلاً للثورة على الانحطاط التي حمل لواءها نيتشه، وشرحاً لأسباب انتقال تلك الثورة إلى الفكر العربي، وإقحام نيتشه فيها.

والدراسات التي يشتمل عليها الكتاب، والتي هي في الأصل بحوث ومحاضرات، موزعة على قسمين : القسم الأول يعرض حملة نيتشه على الفلاسفة المسؤولين في نظره، عن إشاعة قيم الانحطاط، وأبرزهم سقراط وأفلاطون و كانط، وهيغل. أما القسم الثاني فيعرض لتأثير نيتشه على المفكرين العرب الذين اتخذوه كرمز للتحرر، كما يعرض للرافضين لفلسفته والساخطين عليه.

من المقدمة



الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة – الجزائر
editions.elikhtilef@gmail.com

ISBN 978-9953-87-497-5

